Центр Консервативных Исследований
Кафедра Социологии Международных Отношений
Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова

ТРАДИЦИЯ

Материалы семинара
Религиоведение / Традиционализм

Выпуск №1

МГУ
2012

ББК 87.2
Т 65

Печатается по решению кафедры социологии международных отношений социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова

ББК 87.2
Традиция (вып. 1). Материалы семинара ЦКИ религиоведения/традиционализм. [под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская]. – М.: Евразийское движение, 2012. – 174 с., ил.
ISSN 2227-0787

ББК 87.2

ISSN 2227-0787

Оглавление

Метаязык Традиции

В данном сборнике представлены тексты докладов и материалы дискуссий участников семинара «Традиция», регулярно проходящего в рамках работы «Центра Консервативных Исследований» социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова. Здесь собраны доклады за осенний семестр 2010 года.

Семинар изначально задумывался как посвященный вопросам и темам, относящимся к сфере сравнительного религиоведения, богословия, философии и социологии религии, традиционализма. Основные направления обсуждаемых на семинаре проблем лежат в общем русле других семинаров – «Левиафан» (геополитика), «Четвертая Политическая Теория» (политология/идеология) и «Деконструкции» (философия/социология/Постмодерн).

Семинар «Традиция» рассматривает проблемы социологии религии, языка религиозных догматов, а также мифов и символов, лингвистические, логические и исторические аспекты религиозного дискурса. В центре внимания семинара «Традиция» находятся следующие темы:

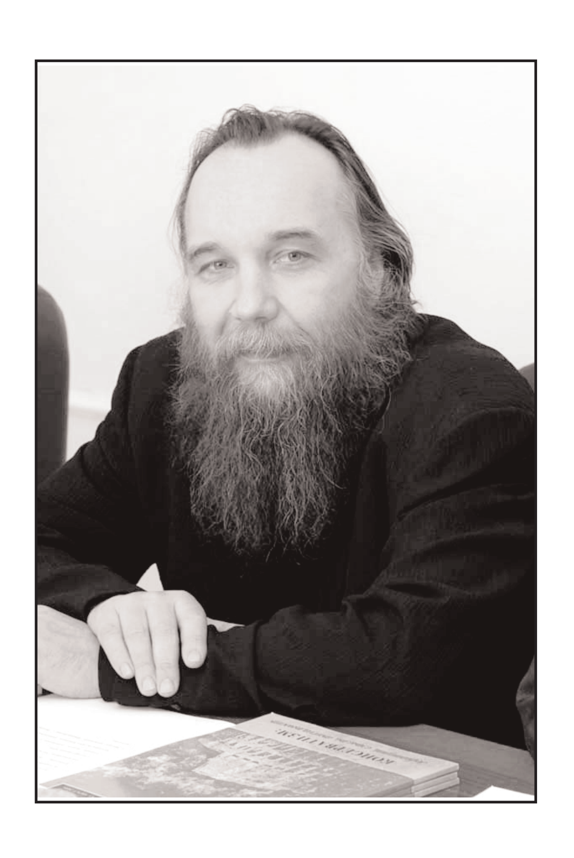
- философия традиционализма (Р.Генон) и ее социологические аспекты;
- традиционализм как метод;
- означаемое и означающее в религии;
- религия и Постмодерн;
- особенность русской религиозности;
- феноменология религии;
- проблемы русского старообрядчества.

Семинар «Традиция» ставит акцент на структурном анализе религиозных доктрин и феноменов, соотносит их с различными парадигмами общества и пытается обнаружить и описать семантические сдвиги при смене этих парадигм. Будучи сущностно социальным явлением, религия интегрирована в общество, и поэтому до определенной степени затрагивается его трансформациями.

Исследование этих вопросов стоит в центре внимания участников семинара. Особое значением при этом уделяется философии традиционализма, которая представляет собой уникальный инструментарий, своего рода метаязык, оптимально

подходящий для корректного и глубокого анализа религиозной и религиозно-социологической проблематики.

Руководитель
Центра Консервативных Исследований
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова
Дугин А.Г. (д.п.н.)



Семинар Традиция

СЕМИНАР № 1

Православие в ситуации Постмодерна: границы и формы компромисса с миром Антихриста

• Православие и постмодерн

• Церковь в эпоху Постмодерна

• Сетевое православие: издержки "подключенности"

• Старообрядчество в Постмодерне

• Библейские тексты в рамках парадигм Модерна и Постмодерна: проблемы автора, читателя и смысла

• Православие в Постмодерне: освоение новых правил игры

• Единоверие как проект

Православие и Постмодерн

А. Г. Дугин
Директор Центра Консервативных Исследований

Церковь мыслится как единая и неизменная субстанция, которая сохраняет свою самотождественность, и «врата адовы не одолеют ее» до последнего момента. Сущность Церкви не меняется на протяжении от Пятидесятницы до Конца Мира, но радикально меняется социальная среда, в которой Церковь пребывает. Христианство учит, что время имеет начало и будет иметь конец. Эти положения являются неотъемлемой частью христианского мировоззрения. Кто не верит в конец света, и более того, в близкий конец света (ибо Христос сказал: «Близ есть при дверех») не может именоваться христианином.

Есть три стадии существования новозаветной Церкви:

1. Катакомбный, когда Церковь является гонимой, церковь находится в условиях, нехристианской, языческой, а зачастую и антихристианской социальной ситуации. Церковь отстаивает свои идеалы в чуждой среде, и ее идеалом является мученичество за исповедание Христа Богом.

2. Имперский. Уже в начале первого периода апостол Павел в своем Втором Послании к Фессалоникийцам, говорит об «удерживающем»: «ο γαρ μυστηριον ηδη ενεργειται της ανομιας μονον ο κατεχων αρτι εως εκ μεσου γενηται», который будет взят от «среды» (μεσος). Это было истолковано Иоанном Златоустом, как указание на фигуру Императора и на то, что империя примет Христианство. Катехон отождествляется с Императором, а Император по принципу метонимии уравнивается с Империей. Длится практически 1000 лет. Это время, когда сатана был скован православной империей. Идеал – праведник, соблюдающий кодекс правил гражданина православной империи.

Эти идеи были утверждены религиозно и социально. Симфония властей, Патриарха и Императора, явилась залогом катехонической достоверности осуществляющегося Православного Царства. Падение Константинополя поставило вопрос об изъятии удерживающего от среды.

3.Апостасийный период. Церковь оказывается в ситуации, когда

сын погибели приходит в мир и садится в Церкви. Условие апостасии – это третья форма бытия христианина в мире. Это не просто гонения на христиан, здесь очень важно увидеть подмену внутри самого христианства.

Какие фазы последовательно проходит Русское Православное Царство в этот период: греки принимают унию с католиками, которая отрицает сами основы Византии, затем падение Константинополя в 1453 и, наконец митрополит Исидор, провозгласивший моление за Римского Папу в Успенском соборе, который был изгнан из Москвы. Тогда русские провозглашают себя «Третьим Римом», и 200 лет эта ситуация сохраняется; это было зримым приращением катехонического периода. Когда начинается новая социокультурная ситуация (западные модернистские основания общества и культуры все более влияют на Русь), следует книжная справа. Старообрядцы оценивают ситуацию так: «Начинается апостасийный период, царь больше не является удерживающим, Антихрист либо воссел в церкви (беспоповская версия), либо что он вот-вот придет (поповские согласия)». Далее следует новая модель отношения к среде в которой они живут: «Вавилон, Содом и Гоморра». Это идентичность старообрядцев, поэтому диалог с ними является проблематичным.

Некоторые не приняли этой модели, безблагодатности церкви и императорской власти. И хотя в 18 веке со Всепьянейшими Соборами Петра I и бесчисленными немками на престоле было сложно говорить об этом, уже в 19 веке начинается «ползучий консерватизм». Идет возвращение представлений о священной русской империи, что дает основания считать период 18 века временным помрачением (как иконоборчество). С большевистским периодом снова актуализируется апостасийная линия: Государь убит, вместо Церкви союз воинствующих безбожников и ОГПУ в кожаных куртках, которое за пение «Аллилуйя» отрезает языки. В категориях апостасии мыслят и Тихон (Белавин), и Антоний (Храповицкий), и Андрей (Ухтомский). Возникает мысль: Объединиться со старообрядцами перед лицом Антихриста. В этой ситуации возникает новый Социально-церковный идеал новомучеников.

Часть церкви покидает страну и организовывает ЗРПЦ. Декларация Сергия (Страгородского) воспринимается ими как соглашатель-

ством с Антихристом. Затем коммунизм внезапно исчезает. Остается вопрос: Как определить отношение не к Вечной Церкви Небесной, а к среде, откуда взят катехон. Ситуация парадоксальная, потому что за 70-летним периодом не последовало покаяния и изменения ума. Сейчас ситуация открытая, но люди, бывшие гонителями, стали учить моральным нормам. Зарубежная Церковь после падения коммунизма и прославления Царственных мучеников соединилась с МП.

С христианской точки зрения весь арсенал глобальной культуры: наука, технологии, ценностные нормы, либерализм, модернизация, не может определяться никак кроме, как “антихристова прелесть”.

Пути выхода два: первый - старообрядческий (или греков на Афоне) – бежать в мать-пустыню, никаких компромиссов с миром.

Это часто значит признать церковь отступничеством – на эту тему были выступления владыки Диомида и Рафаила (Берестова). Все ждут Соборного уложения по поводу апостасии, но Церковь одновременно критикует одни стороны глобализма, но принимает ИНН. Осуждает либеральные нормативы прав человека, выдвигает свои, что было бы невозможно в средневековом церковном правовом поле. Существует неопределенность – как вступить в компромисс с цивилизацией и отказаться от признания мира, в котором доминирует Антихрист.

Второй путь: если выбрать компромисс, то возможно оказаться в протестантизме или «кочетковщине».

Эта проблематика является не сектантской, а общецерковной. Существует неопределенная идентификация нашего церковного времени, ситуация длится, но долго этот компромисс не протянет

В этой ситуации христианин должен быть противником того, что не вытекает из христианских ценностей. Позиция свидетельствования, обличения. В любом случае необходимо восстановить представление о том, что есть нормативы Церковных взглядов. Взглядов на структуру времени, на структуру пространства, на политику, на науку.

Если мы будем игнорировать проблему, то мы станем ее следствием.

Обзор

Церковь как информационная модель от Язычества до Постмодерна в свете исследований М. Маклюэна

Антон Александров
координатор академического проекта Волгоградского Государственного Университета «Интеллектуальные среды»

Известный канадский социолог Маршалл Маклюэн определяет религию как первичную систему символического обмена, архаическую информационную инфраструктуру. Религия, как медиум между бытием и человеком формирует, исторгает из себя социальность. Находясь в основании общества, Церковь с необходимостью занимает в нем привилегированное положение. Можно утверждать, что с тех пор в социальной структуре ничего принципиально не поменялось — институциональные социокультурные интеграторы, которые осуществляют связь с истиной, с бытием (как бы мы его не понимали), всегда являются пространством элиты.

Знаменитая формула Маклюэна «medium is a message» - «средство сообщения и есть сообщение», предполагает, в интересующем нас контексте, что сам формат функционирования сакрального символического обмена говорит нам о религии, бытии, обществе гораздо больше, чем, собственно, эксплицитно выраженный дискурс. Более того, способы коммуникации в значительной мере влияют на динамику религиозных представлений.

Архаическое общество является обществом устной культуры, то есть прорыв к бытию происходит через язык, устную речь. Человек проговаривает Бытие, пытаясь пробиться к нему непосредственно, сохраняя имманентную границу сакрального и профанного. За счет этой непосредственности мы получаем замкнутую на себя ограниченную систему символического обмена, где в циклах вечного возвращения не может появиться ничего нового, все символические остатки уничтожаются.

Однако, как известно, в определенный период, начинается переход к визуальным моделям опосредования. По Хайдеггеру люди поддаются соблазну пред-ставления - Vor-stellung, человек решает

представлять бытие, визуализировать его. Начав представлять, человек вынужденно создает более сложные, дифференцированные механизмы опосредования. Однако представить можно только то, что есть, само бытие становиться теперь чем-то таким что есть, в чем явно только сущее, а отнюдь не бытие. В истории Европейской цивилизации такая тенденция полноценно впервые проявляется в Древней Греции.

Маклюэн связывает эти процессы с появлением новых интеграторов — полноценного фонетического алфавита, поэзии, театра, философских школ.

Греция была вынуждена не игнорировать, а напротив, пристально вглядываться и в свои греческие культуры, представленные другими полисами, и в совершенно чужие культуры, живущие по собственным законам, но все же остающиеся в рамках ойкумены. Необходимость устойчивого мира и коммуникации вынудила греков так структурировать символический обмен, чтобы социокультурная целостность совершенно не зависела от хитросплетений религиозных и политических взаимоотношений. В этом контексте можно утверждать, что Греция как первая цивилизация SEA POWER была вынуждена пойти на создание абстрактной системы всеобщих эквивалентов.

Следущим закономерным этапом разделения профанного «здесь» и сакрального «там» стала концепция «творения из ничто», которая автоматически разрывает циклическое время и создает новые возможности для дальнейшего абстрагирования и представления Vor-stellung . Церковь как субъект представления в погоне за ускользающим Бытием все более рационализирует свое учение. Правда, на всем протяжении Средневековья предпринимаются попытки вернуться к холической картине мира, однако пустыня разрыва с Бытием все увеличивалась и привела в конце концов к логической развязке – модерну.

Реформация обнажает кризис креационизма. Мартин Лютер прямо говорит о католической церкви, что она как медиум его не устраивает. Выводится концепция SOLA FIDE, «оправдание верой», «оправдание благодатью», что фактически передает право представления от Церкви к конкретному человеку. Декарт закрепляет такое положение дел, объявив о рождении субъекта. Лакмусовой бумажкой кризиса традиции Маклюэн считает изобретение печатного пресса. Новая социальность подчиняется принципу типографского

набора – собирание целого из принципиально однокачественных элементов, индивидов. Таким же образом формируется представлением о гомогенном пространстве. Печатный пресс становится прообразом конвейера, источником бесконечного роста, накопления и мобильности.

Рождается Наука как новый субъект пред-ставления, которая сначала имплицитно, а потом и эксплицитно отрицает легитимность Церкви как источника истины. Появляются новые социокультурные интеграторы – политика, экономика, искусство, система всеобщего образования. Церковь в данных условиях постепенно отодвигается на периферию и существует лишь как представитель Gemeinschaft общины. В этом смысле Модерн наступает на религию, как правило, путем экономического принуждения через разрушение общины, деревни, превращая общину в общество, а деревню в город. И в 20 веке, когда гражданское общество в Европе наконец-то было построено, процесс дезонтологизации был закончен, наступает Постмодерн.

Маклюэн со своей стороны связывает наступление постмодерна с началом тотального господства электрических технологий. Если модерн освобождал человека от Бога, то Постмодерн ставит цель освободить человека от самого человека и это, очевидно, возможно сделать только с помощью внешних, автономных, «нечеловеческих» технологий.

Электрическое ускорение информационного обмена сделало очевидным, что сакральное время Церкви несовместимо с современным ритмом жизни, для выполнения тех минимальных социальных задач, которые перед ней ставило государство. В 20 веке к Церкви приходит осознание системного кризиса, а именно того, что она оказалась в социальном вакууме. Второй ватиканский собор юридически оформил вступление западного христианства в Постмодерн.

Было принято принципиальное решение отказаться от своей идентичности и перейти на информационный код постсовременности. Учитывая, что медиум с помощью «тотальности кода» определяет в равной степени и воспринимающего субъекта и воспринимаемый объект, Церковь, вырвавшись на экраны мониторов обрекает себя на изгнание из последнего форпоста – традиционного пространства. Если люди начинают собираться в одном месте, они пе-

рестают присутствовать в другом. Поэтому даже если предположить, что все информационные каналы вдруг станут православными, это не изменит кризисной ситуации. Церковь будет постепенно сжиматься в телевизионные студии и компьютерные сервера, а реальные храмы, соответственно, будут закрываться. В конце концов, церковная инфраструктура, как носитель более архаичного кода традиционного общества, будет уничтожена так же, как и традиционная почтовая (письменная) сеть была разрушена современной технологией электронной почты.

«Медиа» будут переформатировать первичный смысл любого сообщения под свой исходный код. Поэтому цифровые технологии, как носители кода Постмодерна, с необходимостью искажают истинный смысл религиозных ритуалов, делая их яркими по форме, но пустыми по сути.

Церковь, вступая в диалог в таком виртуальном пространстве, неизбежно виртуализируется сама, принимая правила чужой игры. Неудивительно поэтому, что все, имеющие хотя бы минимальный отклик религиозные информационные акции имели явно экстравагантный характер: выступления на рок-концертах, встречи с байкерами, заплывы вокруг плавучих храмов. В пространстве Постмодерна может выжить только веселое, ни к чему не обязывающее православие.

С другой стороны, в сетевом пространстве все принципиально равны - любая иерархия невозможна чисто технически. Соответственно, священник, вступающий в контакт с помощью цифровых технологий (телевидения, мобильного телефона или интернета), автоматически уравнивает свой сакральный статус с профанным статусом своего духовного чада. Стирая эту дистанцию, «цифра» уничтожает любое отношение власти-подчинения, убирает понятия верх и низ, уравнивая в конечном итоге человека и Бога.

Если Премодерн был эпохой устной культуры, Модерн эпохой визуальной культуры, то Постмодерн Маклюэн и Бодрийяр считают эпохой тактильности. В 1968 году у Маклюэна выходит монография с названием «Медиум есть массаж». Масс-медиа уже ничего нам не сообщают, а только массажируют, поглаживают, греют или охлаждают, обращаясь даже не к разуму как в Модерне, а к телу. Масс-медиа не могут мобилизовывать, они могут только развлекать, они для этого были соз-

даны.

Можно предположить, что сегодня, в эпоху Постмодерна, через масс-медиа к нам таким образом пробивается именно «НИЧТО» с сообщением о смерти традиции, религии и собственно человека.

В этом контексте, Православие для противостояния миру Антихриста в «цифровом обличье», должно сохранить свою традиционную информационную инфраструктуру. С другой стороны, только рассматривая медиа Постмодерна не как поток сообщений, а прежде всего как структуру, чуждую традиционному мироустройству, возможно реально контролировать современное информационное пространство.

Сетевое православие: издержки «подключенности»

Алексей Сидоренко
эксперт Центра Консервативных Исследований социологического факультета МГУ

I этап: 90-е годы.

Православие с появлением новых технологий и освобождением от официального гнета советской идеологической машины, попадая в условия рынка, получило в свое распоряжение широкую инструментальную базу. Однако использование церковью новых гаджетов и носителей (аудио-, видеокассет, позже – CD дисков и проч.) рассматривалось представителями компрадорской медиасреды, информационными воротилами и организаторами рынка массовых зрелищ на постсоветском пространстве, реализовавшими в тот период свою безграничную власть над умами и душами «уважаемых телезрителей», в качестве нелегитимного вторжения одного лагеря в арсенал противоположного. Православные видео и аудиокассеты, православный священник в телевизоре, по сравнению с энергичным сверканием стробоскопов в клипах MTV и яркой рекламой газировки, воспринимались как некий атавизм, чье появление совершенно не к месту, «не к столу», а присутствие временно и не заслуживает особого внимания. Да и само это присутствие традиционной религии в медиа было возможно в тот период времени только благодаря элементу диссонанса и экстравагантности дискурса православного священника на фоне Лолиты, маньяков-убийц и криминальных разборок. Именно поэтому элементы религиозной жизни иногда прорывались сквозь тоталитарный ценз на «энтертеймент» программных редакторов 90-х.

Таким образом, присутствие православия в масс-медиа 90-х воспринималось хозяевами информационного поля и их сателлитами, как нечто развлекательное, или, в крайнем случае, как то, что нужно просто перетерпеть, в угоду «неразвитым» низам, составляющим основную аудиторию «голубого экрана». Использование православной церковью

high-tech арсенала вызывало не только недоумение и появление юмористических этюдов на эту тему, но и насильственное прикрепление к церкви некоторого духа сектантства. Почему так произошло? Дело в том, что для «профессиональных телезрителей» (особенно в возрастных рамках от 16 до 35), вкусивших благ либерализма, церковь априори представлялась чем-то глубоко архаичным и забытым. Индивидуум, «россиянин», актор гражданского общества к середине 90-х годов уже практически закрыл для себя эту тему. Когда же появляется православная продукция масс-медиа, «профессиональный потребитель» интуитивно понимает, что что-то здесь не так: появился элемент, который не устраивает его сознание, вносит помехи в привычную картину. Соответственно, индивидуальным сознанием этому элементу были автоматически приписаны негативные коннотации (в т.ч. ярлык секты), а следствием защиты сознания от «раздражителя» стало заведомо несерьезное отношение индивидуума к явлениям, связывающим свою самость и идентичность с областью духовного.

II Этап: после Миллениума

Церковь одновременно с интернетом (о котором позже) начинает осваивать другой вид коммуникации, а именно, сотовые сети. Примером инвазии церкви в сферу новых технологий могут служить сервисы смс-молитв, которые разделяются на несколько видов, таких как: смс-просьба о молитве за определенного человека к группе православных людей или к церкви, получение молитвы дня и проч. Завоевывают свое место JPEG-иконы для мобильного телефона и JAVA-приложения, (например, тот же сборник молитв или православные календари, расписание поста). Здесь мы наблюдаем один из ярких симптомов трансформации религиозного института церкви, далекого от коммерции, в крупную ТНК или маркетинговую структуру, имеющую свой целевой сегмент, свои фокус-группы, своих постоянных потребителей. Это важный момент: едва ли не появление ООО «РПЦ» (до этого остается один шаг), в качестве компании по предоставлению услуг, определенных сервисов в интеллектуально-духовной сфере становится вехой, за гранью которой свои черные горизонты уготовило пастве «сетевое православие».

Что же такое сетевое православие? Принципиально важно отдавать себе отчет в том, что с момента проникновения в сеть интернет православие оказывается в кардинально иной среде, по сравнению с той, где оно находилось до сих пор. Теперь оно вынуждено действовать в радикально отличной системе координат, зачастую не зная алгоритмов действий и не предугадывая их последствий. Это в свою очередь означает, что линия поведения церкви, аналогичная той, что она проводила в реальности, даст в сети совершенно иные результаты. Так и вышло. Прежде всего, виртуальная церковь избавлена от ярлыка сектантства, и ей предоставлены неограниченные просторы, обязательные к экспансии. Тот катакомбный и архаический флер церкви 90-х годов (несмотря на массовое воцерковление), который ей придавали атлантистские масс-медиа и пропагандируемый ими стиль жизни, исчезает. В интернете церковь одерживает одну победу за другой, заполняя собой значительный сегмент виртуального пространства.

Но что принципиально важно: широкие возможности церкви в интернете были даны ей под залог того, что она будет использовать те инструменты для работы с паствой, которые ей выдаст сама сеть. И как раз здесь крылась ловушка. Форма, формат, клише, которым церковь не уделила внимания, сконцентрировавшись на содержании своего послания, фундаментально трансформировали ее вплоть до оснований. Форматы, предложенные виртуальностью, эффективнее пропагандистских рекламных роликов и зомбирования 90-х годов превратили мощный посыл РПЦ в нечто симуляционное и юмористическое. Приведем несколько примеров форм, убивших религиозное содержание: это и православные социальные сети, и сервисы православных знакомств, и интерпретация православия аниме-культурой, изображающей в соответствующем стиле святую равноапостольную княгиню Ольгу, Марию Магдалину, Николая Японского и святую блаженную Ксению Петербургскую.

Такие прецеденты сформировали закон: православию в сети дозволено все, что несет вместе с собой флер энтертеймента и фрик-культуры. Исповедь по скайпу – пожалуйста, веб-трансляции из храма – не вопрос, виртуальный иконостас – сколько угодно. Но при внешнем рассмотрении все эти опции оборачиваются злой иронией Постмодерна, окольным путем выхолащивающего религиозное содержание.

И, наконец, последний этап развития этого явления характеризуется проникновением черных энергий сети в человеческую реальность. Так, в Московском патриархате считают возможным открытие православных ночных клубов. Глава Синодального отдела по взаимодействию церкви и общества, протоиерей Всеволод Чаплин, вполне благожелательно относится к идее православных ночных клубов, где «молодые люди могли бы посмотреть хороший фильм и потом поговорить о нем, хоть до 3, хоть до 4 часов ночи». И если это начало, то каков же будет финал?

Библиография:

1) Архимандрит Рафаил (Карелин). Православие и современность. Церковь и интеллигенция. Издательство Саратовской епархии, 2009.
2) Проф. Анатолий Колодный. Постмодерн в контексте истории христианства. Основной доклад на конференции "Религия в постмодерном обществе". Киев, 20-21 мая 2008 года.
3) А.С. Ваторопин, К.М. Ольховиков. Перспективы секуляризма и религии в эпоху постмодерна. ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ 2002 • № 2

Старообрядчество в Постмодерне

Валерий Коровин
директор Центра геополитических экспертиз, представитель РПСЦ

Следует согласиться с тем, что православные массы двигаются к Церкви кто как может, кто боком, кто спиной… и для них нужен ориентир в виде господствующей церкви. Но нужен и авангард – я бы взял на себя смелость назвать им старообрядчество...

Коллега из Волгограда, Антон Александров, в своём докладе упомянул фразу М. Маклюэна: «Сакральный ритм церкви несовместим с современным миром»,[1] отсюда принципиальный вопрос - могут ли старообрядцы в принципе, технологически бросить вызов, противостоять Постмодерну, который возникает в силу того, что старообрядцы более других "обременены" сакральностью, которая как бы связывает их по рукам и ногам и не даёт им эффективно действовать и т.д. Я хотел бы здесь рассмотреть несколько подобных аргументов, привести аргументацию не для тех, кто верит и всё понимает, а для их противников, т.е. не для старообрядцев.

Основной аргумент тех, кто критикует старообрядчество как то, что не способно бросить вызов современности – оно, мол, ограничивает возможности, возможности оперирования в современной реальности, в контексте Постмодерна. Налагает запреты, делает оговорки, в то время как освобождение от ограничений – есть свобода… Свобода «от».[2]

Но это свобода разложения.

«Свобода от старообрядчества» даёт возможность нарушить, отступить, сделать то, что запрещено – это свобода разложения, развращения, упадка. Она расслабляет. Наслаждение, телесное удовольствие – нетехнологично, неэффективно, безрезультативно.

Западные «хозяева мира» - люди аскетичные, с жёсткой дисциплиной, самоорганизацией. Свобода нарушить, расслабление, разложение – удел биомассы, социальных низов, отребья. Постмодерн

превращает в отребье. Старообрядчество – ограничивает разложение, мобилизует, воспитывает волю, а это и есть залог успеха в современном мире.

Старообрядческая система самоограничения и волевой самоорганизации – есть увеличение возможностей достижения успеха в мирских, материальных категориях. Не даром старообрядческие предприниматели были наиболее успешными.[3]

Полноценный старообрядец всегда обеспечен в меру своих потребностей, стабилен, психически устойчив. Мобилизован, строг, подтянут, умерен в потреблении. При этом технологичен, эффективен, трудоспособен. Это и идеальный потенциал политического солдата.[4]

Второй аргумент тех, кто разоблачает технологическую недееспособность старообрядчества в контексте Постмодерна: всё основано на вере, они мыслят в категориях веры, ориентируются на абстрактные, недоказанные, не подтверждённые опытом установки. Цели так же не конкретны, т.к. метафизичны, иррациональны для современного материалистического сознания, сформированного Модерном. Подобные выводы следуют за утверждениями таких постмодернистских мыслителей, как Маклюэн, утверждавшим, что «сакральный ритм церкви не совместим с современным ритмом жизни»

Но… категория веры даёт законченное объяснение всему – от сотворения мира до его конца.[5] В то время как прогрессистские материалистические концепции не принимают ничего, что не подтверждено опытом. Сотворение земли, эволюция, появление космоса – всё это человек Модерна не наблюдал и опытно не подтвердил, а значит всё это облачено множеством допущений. Возьмём для примера учебник Кравченко «Социология». Относительно происхождения человечества автор пишет: «Не очень много известно нам о первых днях человека. Антропологи не сходятся во мнениях даже относительно времени и места появления человека. Не хватает большой главы, которую надо наполнить воображением».[6] Ну и где здесь чёткость и рациональность? Чистые домыслы, в то время, как старообрядческая традиция даёт полную и чёткую картину сотворения мира. Иррациональную? Не менее иррациональную, чем воображение антропологов и дарвинистов. Рациональная наука опытным путём дока-

зала лишь ничтожную часть того, что всё ещё остаётся неведомым, непонятным, иррациональным.

То же касается и конца мира. Вся мощь современной науки не в силах вычислить его точную дату, так же, как и определить сценарий конца. В этом смысле традиционная евангельская версия конца мира куда как более конкретна и ясна, как и сценарий, и его граничные параметры, дающие возможность подготовиться.[7]

Отсюда третий аргумент: осмеяние концепции спасения души и её перемещения в рай – какой ещё души? Она материально не установлена. Какой рай – его место и форма не установлены, а нахождение не определено.

Но…

Попробуйте задать материалисту вопрос о смысле жизни. Зачем… конечная жизнь? Ведь начало реализации любого проекта ограничено конечностью жизни, которая не определена, а точная дата научно не установлена. Поход в магазин за хлебом – и тот не гарантирован успехом. Летящая на красный машина оставляет нереализованным даже этот незамысловатый проект. Зачем богатство, слава, если тело (а наличие всего остального не определено и не доказано) просто закопают, и его съедят черви?

Правильно, незачем…

В лучшем случае, вы услышите лепетания о том, что смысл жизни в принесении пользы другим людям,[8] но это обрывается на выяснении смысла жизни других людей, людей вообще, человечества, на что современная наука ответа так же не даёт, обходясь абсолютно иррациональными литературными концептами о встрече с неземными цивилизациями. В то время как старообрядческая традиция даёт полный, стройный и законченный ответ о смысле жизни каждого отдельного человека и человечества вообще.

А теперь рационально рассудите: кто более уверен в себе, последователен в своих действиях, спокоен, а кто неуверен (т.к. не понимает смысла своего рождения), непоследователен (т.к. может в любой момент принять любую из мировоззренческих концепций и следовать за ней, а их в Постмодерне множество) и беспокоен (см. Д. Карнеги «Как перестать беспокоиться и начать жить»[9]).

Спокойствие и уверенность в себе, ясность понимания всего –

залог эффективной, целеустремлённой, последовательной деятельности. Множественность возможных путей осложняет выбор, что приводит к беспокойству и метаниям, а это снижает эффективность функционирования.

Вы скажете, что сильные мира сего – политики, финансисты, бизнесмены – они же не старообрядцы? Вы ошибаетесь. Все сильные мира сего предельно завязаны на метафизику, эсхатологизм. Современные мировые элиты, мировая закулиса, хозяева мира – предельно эсхатологичны, суеверны, «религиозны», преисполнены верованиями и предрассудками, потому то Буш и утверждает, что именно «Бог сказал мне, ударь по Ираку…»[10] Но сила Запада в обратном. Не в Боге…

Таким образом, в старообрядчестве есть смысл, и он один, в то время, как в Постмодерне его невозможно найти из-за множественности вариантов, даже если он и есть.

Постмодерн даёт возможность верить, но «выбрать» веру можно из множества очень плохих, многократно отксерокопированных и случайным образом скомбинированных копий.

Следующий аргумент: старообрядец ограничен писанием в отношениях с другими людьми, в то время как не-старообрядец может без ограничений обманывать, хитрить, «разводить», поступать «не по-христиански», даже убивать или ставить под угрозу смерти ради достижения своих целей.

Ответ на этот аргумент лежит в области антропологии. Кого считать человеком, а кого нет? Согласно традиции, человек трёхсоставен, это дух, душа, и тело.[11] О духе здесь давно никто не вспоминает, душа научно не доказана. Остаётся только тело. Традиция отвечает на это так: наличие духа определяет человека. Душа есть даже у животных. Фраза «человек человеку – волк» предусматривает наличие души, а в Модерне это запрещённая категория. Но есть организмы, у которых есть только тело. Например, черви. Можно ли обманывать, «разводить» червей, поступать с ними «не по-христиански»? Позвольте дальше не развивать этот тезис…

Следующий аргумент, приводимый "не в пользу" старообрядчества: коллективное сознание старообрядца (община) лишает его социальной мобильности, в то время, как атомизированная личность Постмодерна свободна и мобильна, а значит социально более адапти-

рована. Это действительно так. В броуновском движении атомов, движение каждого из них абсолютно свободно. Так же, как и бессмысленно. Постмодерн открывает все возможности направления движения, лишая единственной возможности – двигаться куда-либо. Старообрядческая община – есть коллективный субъект, объединённый общим мировоззрением и финальной целью. Это субъект метафизический, что не мешает каждому отдельному старообрядцу двигаться к конечной (единой для всех) цели по своей траектории. Броуновское метание постмодернистского общества этому никак не мешает, в силу того, что коллективный субъект значительно «весомее».

С практической точки зрения, человек, за спиной у которого стоит «коллектив» - этнос, кровнородственный клан, семья, община – всегда выглядит более убедительно, нежели одинокий, атомизированный объект. Отсюда атавизм – стремление людей сбиться в группы, что бросает вызов Постмодерну, т.к. группа опасна для индивидуума, нарушая его права. В пределе Постмодерн усложняет создание любого сообщества. Невозможно сложить даже двух, ибо у каждого из них своё, отдельное, абсолютно уникальное мировоззрение, не совпадающее ни с кем.

В довершение ко всему старообрядцы отрицают неизбежность прогресса, модернизации, что следует из самого обряда, старого, изначального, нетронутого, неизменного. Т.е. старообрядчество утверждает возможность реверсивности истории,[12] в то время как человек Модерна (Постмодерна) подвержен року прогресса, неизбежности изменений, необратимости и линейности истории, и, в итоге – конечности. Современный человек конечен и боится смерти. Тем уступает своему антиподу, для которого конец есть начало.

Таким образом, старообрядец для человека Постмодерна есть воплощение иррациональности и хаоса. Хаоса, включающего в себя и порядок.

Почему мы называем здесь старообрядчеством то, что, казалось бы, относится и к православию в целом?

По словам Александра Дугина, «возврат к христианству без сведения счетов с Модерном, без низвержения сатанинских учений о субъекте и объекте, об эволюции, прогрессе, гуманизме, правах чело-

века, демократии, либерализме, материализме, гражданском обществе, глобализме, толерантности, без поругания современной науки и современной техники, без покаяния за Модерн в целом» - представляет собой угрозу.[13]

Старообрядчество – то, что отрицалось Модерном, но не пошло с ним на компромисс, как новообрядчество. Старообрядчество частично включает в себя (т.е. агрессивно не отрицая) и химеры Модерна, относясь к ним равнодушно, ибо оно знает, что такое истина. Старообрядчество относится к Модерну так же, как Постмодерн к старообрядчеству, т.е. безразлично.

Старообрядчество не декларирует истину массово, не навязывает, ибо это самое главное. Зачем говорить о главном, оно либо понятно (на уровне веры), либо нет (безверие, которому туда и дорога)…

Циклически, в силу своей неизменчивости, старообрядчество стоит дальше, чем Постмодерн, идёт за Постмодерном, он им преодолён, это зачатки нового Эона, нового золотого века.

Старообрядчество не сдвинулось с места, ему не надо думать о возврате, ибо «ценой исповедания Веры без компромисса и Волей Божией, вопреки компромиссу слабых и шатких была сохранена Церковь. Ценой мученичества сильных, а не приспособления слабых» (Дугин)[14]

Дугин так же утверждает: «Расширение Церкви без препятствий в Постмодерне возможно только за счёт того, что главное препятствие помещается отныне внутри Церкви, а не вне её».[15]

Вне её находится старообрядчество.

Исходя из вышеизложенных тезисов, старообрядчество в условиях Постмодерна никак технологически не проигрывает атомизированному человеку, собственно Постмодерном и порождённому. Мало того…

Постмодерн для старообрядчества - нормальная среда. Обладая всеми базовыми и незыблемыми моделями объяснения и понимания всего, старообрядчество использует контекст Постмодерна в своих интересах. В отличие от контекста Модерна, который просто запрещал старообрядчество путём полного отрицания всей традиции.

Парадоксальным образом закат Романовых, нанесших самый сильный и сокрушительный удар по старообрядчеству, стал для него

«золотым веком». [16] Так же закат Модерна и его трансформация в Постмодерн становится для старообрядчества таким же «золотым веком». Это шанс для старообрядчества завершить этот Эон на своём аккорде, используя свою технологическую эффективность и мобилизацию – бросить вызов современному миру Антихриста.

Ссылки:

1) Маклюен М. Понимание Медиа. Внешние расширения человека (Understanding Media: The Extensions of Man). г. Жуковский: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2003 г.
2) Дугин А.Г. Свобода для // Литературная газета №9 (5914) 5 - 11 марта 2003
3) Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство: «мифы» и «легенды» англо-американской историографии // Электронный ресурс: http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/87-1-0-582
4) Дугин А.Г. Политический солдат // Дугин А.Г. Русская Вещь, М.: Арктогея, 2001
5) Священник Алексий Михайлов Категория веры // Электронный ресурс: http://pravmisl.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=483
6) Кравченко А.И. Социология (учебник). М.: Проспект, 2008
7) Откровение Святого Иоанна Богослова (Апокалипсис). Электронный ресурс: http://apokalypsis.ru/otkrovenie-svyatogo-ioanna-bogoslova-apokalipsis.html
8) Дугин А.Г. Понятие "политической антропологии". Минимальный гуманизм/максимальный гуманизм // Дугин А.Г. Философия Политики. Глава 2, М.: Арктогея, 2004
9) Карнеги Д. Как перестать беспокоиться и начать жить (How to Stop Worrying And Start Living), М.: Попурри, 2007 г.
10) George Walker Bush «God said to me “Strike Iraq!”»
11) Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) Дух, душа и тело // Деоника, 2006
12) Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть (Lechange Symbolique Et La Mort), М.: Добросвет, КДУ, 2011
13) Дугин А.Г. Православие в ситуации постмодерна: границы и формы компромисса с миром антихриста // Центр консервативных исследований, электронный ресурс: http://konservatizm.org/konservatizm/sociology/230910213726.xhtml
14) Там же.
15) Там же.
16) Мельников Ф.Е. Легализация старообрядчества при Николае II и «золотой век старообрядчества» (1905-1917) // Мельников Ф.Е.

Семинар Традиция

Отношение к библейским текстам в рамках парадигм Модерна и Постмодерна.

Алексей Андреев
сотрудник кафедры библеистики ПСТГУ

В докладе мы практически не будем говорить о парадигме Премодерна, поскольку эта тема достаточно широкая и, на самом деле, еще очень плохо изученная. О том, что представляет собой модернизм и постмодернизм как исторические парадигмы все присутствующие знают и так, поэтому также не будем посвящать время рассмотрению этого вопроса.

Заявленную тему будем рассматривать проблемно. Можно выделить три наиболее фундаментальные проблемы современной библеистики: проблемы автора, текста и читателя.

Проблема автора

В парадигме Премодерна Бог мыслился как Творец, как Автор двух великих книг: книги Природы и книги Откровения, т.е. Библии. Греческий текст Никео-Констатинопольского Символа веры называет Бога не просто Творцом, но (дословно) Поэтом неба и земли. С концом Средневековья практически все атрибуты Бога были перенесены на эмпирического автора. Какие функции выполнял модернистский автор текстов? Главная функция автора – гарантия смысла в тексте. Ведь человек, как мыслящий субъект не станет писать бессвязные и бессмысленные тексты. А если один человек написал несколько текстов, то именно его единственное и уникальное авторство будет обеспечивать их единство. Ролан Барт пишет об этом так: «Дать тексту Автора означает установить его пределы, присвоить ему окончательно значение и «закрыть» письмо».[1]

В соответствии с этим, основной метод модернистской библейской герменевтики Жан Кальвин формулирует так: «Главная задача толкователя – дать высказаться самому автору, вместо того, чтобы приписывать ему то, что он, по нашему мнению, должен был сказать».[2] «Ученики Кальвина должны были знать именно то, что хотел сказать автор данного текста, и любое другое «духовное» значение, которое

отличалось бы от авторского замысла, сразу же считалось ложным и не назидающим»,[3] - пишет исследователь творчества Кальвина Иосиф Харутюнян. Фридрих Шлейермахер, вершина либерального (т.е. ультрамодернистского) богословия, призывал познать текст даже лучше, чем это сделал сам автор. С течением времени Библию все более воспринимали как простой, а не богодухновенный текст. Под сомнением оказались тексты Пятикнижия. В 1711 г. молодой ученый Хенниг Бернхард Виттер, а потом, в XIX в. такие корифеи библейской науки как Вильгельм де Ветте и Юлиус Вельхаузен доказывают, что Моисей не может являться автором всего корпуса Торы. Концепции автороцентричных толкований все дальше уводят ученых от традиционных воззрений Церкви. Но это продолжалось недолго.

Ролан Барт в 1968 г., Мишель Фуко в 1969 г. представляют общественности два эссе с одинаковым заглавием – «Смерть Автора». Для нас важна еще одна «смерть», провозглашенная практически за столетие до этого. Это известная концепция «смерти Бога» у Ницше. Практически всю постмодернистскую библеистику пост-теолог Марк Тейлор характеризует как «герменевтику "смерти Бога"».[4] Вместе с Богом-Творцом, гарантом гармонии и законченности Творения, исчезает и Автор как гарант смысла и целостности текста.

Как писал Ролан Барт: «Необходимой платой за рождение читателя является смерть Автора».[5] На место Автора встает Читатель – автономный творец собственных смыслов в процессе игры с текстом. Наиболее ярко это представлено в американском неопрагматизме Ричарда Рорти и Стэнли Фиша. В пост-библеистике подобную позицию занимает, например Стивен Мур. Анализируя Новый Завет, он пишет об исчезающей фигуре автора одного из Евангелий, апостоле Луке: «Если его [ап. Луку – А.А.] рассматривать не просто как историческую фигуру, пытающуюся в свое отсутствие управлять нашим научным дискурсом из некой удаленной точки вне дискурса, предшествующей ему, - то кем или чем он окажется еще? Постмодернистский ответ бескомпромиссен: «Лука» - это имя, которое мы присваиваем самому лучшему нашему толкованию; «Лука» - проекция нашего стремления к объединяющему центру и основе текстового значения; «Лука» - выражение воли читателя, «Лука» - это я сам».[6]

С другой стороны, смерть Автора является также началом «рождения» не только Читателя, но и самого Текста. Один из теологов освобождения, Северино Кроатто, пишет: «Это физическое отсутствие [Автора – А.А.] являет собой семантическое богатство. Закрытость значения, обусловленная говорящим, теперь сменилась его открытостью».[7] Таким образом, мы подходим ко второй фундаментальной проблеме постмодернистской библеистики – проблеме текста.

Проблема текста

Классическое христианское толкование Писания основывалось на принципах онтологии Аристотеля. Этот толковательный принцип можно назвать «герменевтическим реализмом». Каждое слово представляет собой знак, напрямую отсылающий к соответствующей реалии в мире.

В контексте парадигмы Модерна текст уже обусловлен не метафизикой или онтологией, а контекстом. То есть непосредственно культурно-историческим фоном. Литературовед Джордж Гарсия пишет: «Текст вне исторического контекста безгласен. Чтобы нечто обрело смысл и стало законом, а знаки, в свою очередь, составили текст, они должны быть соответствующим образом подобраны и наполнены смыслом в определенном сочетании в конкретный исторический момент. Тексты вне истории перестают быть текстами».[8] С развитием исторических наук и литературоведения, в библеистике с XIX по середину XX в. практически полностью господствует т.н. историко-критический метод, большинство библеистов занимаются возможностью исторической реконструкции библейских событий.

Таким образом, основной принцип работы с текстом в Модерне – контекстуальность. Однако после деконструкции Жака Деррида контестуальность заменяется чистой текстуальностью. Слово теперь не отсылает ни к конкретному ментальному образу, ни к реальному предмету в мире. Знак отсылает к следующем знаку, а этот знак, в свою очередь, к следующему и так до бесконечности. То есть означаемое теряет свой онтологический статус, оставляя лишь идущие в бездну дифферанса нити означающих. И текст и западноевропейская онтология теряют свою системность и внутреннюю непротиворечивость.

Об этом же процессе пишет и Ролан Барт: «Скриптор, пришедший на смену Автору, несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо, не знающее остановки; жизнь лишь подражает книге, книга сама соткана из знаков, сама подражает чему-то уже забытому, и так до бесконечности».[9]

Небезынтересно вспомнить, что Жак Деррида не скрывая, отмечал, что его теория деконструкции основывается, в том числе, и на иудейских, в частности каббалистических принципах. Смысловые параллели между постмодернистской деконструкцией и каббалой описаны у Умберто Эко. Например, 1) текст открыт и способен вступать в бесконечное число сочетаний, 2) чтобы восстановить текст, необходимо отвергнуть притязания на смысл, подозревая, что каждая строчка скрывает еще один, тайный смысл, а слова, вместо того, чтобы говорить, скрывают невысказанное, 3) настоящий читатель понимает, что секрет текста – в его пустоте.[10]

Таким образом, после смерти Автора, постепенной исчезает и сама материя текста.

Проблема читателя

Последним персонажем, с которым прощается постмодернизм – это Читатель. Мы уже приводили полные пафоса и внутренней энергии слова Барта: «Необходимой платой за рождение читателя, является смерть Автора». Чтобы корректно воспринять текст, следует его прочитать, как «идеальный читатель» (У. Эко), тот конкретный человек или просто образ, которому эмпирический автор адресует свое послание. В новом комментарии на Послание к Римлянам ап. Павла мы читаем: «Мы рассматриваем Послание к Римлянам как литературное сообщение … направленное на то, чтобы убедить адресатов чувствовать, думать или действовать определенным образом… Мысленно поставив себя на место предполагаемого читателя и реагируя так, как этого требует текст в процессе чтения или слушания, мы надеемся более полно и точно пережить то, что должно было донести до нас это послание».[11]

Как известно, в философии постмодернизма радикальной критике подвергается западноевропейская концепция субъекта и индивидуума. Также и в постмодернистском литературоведении (и в пост-библеистике, в частности) реальный эмпирический читатель подвергается деконструкции. Самого понятия «читатель» больше нет, есть лишь «толковательные сообщества». Именно последние целиком и полностью формируют любого человека. Так возникает феминистская герменевтика Писания, «теология освобождения» - революционное богословие стран Третьего мира и прочее. Смит-Кристофер спрашивает: «Итак, мы хотели бы узнать у богословов освобождения, могут ли бедные бразильские крестьяне, читая Библию, способствовать пониманию того, что значит текст для кого-то другого, кроме них самих? … В этом заключен вопрос современной экзегезы Библии. Может ли пресвитер-индеец, студент или ученый из Индии или Африки дать нам новые представления об историческом значении текста».[12]

Одним из вариантов постмодернистского толкования, полностью ориентированного на читателя, является феминистская герменевтика Библии. Основной постулат такой экзегезы содержится в следующем суждении Элизабет Фиорензы: «Феминистская теория утверждает, что все тексты – продукт андроцентристской патриархальной культуры и истории».[13] Однако в попытке освободить богооткровенную истину от андроцентристской идеологии, феминистская критика становиться на сторону того, с чем сама и борется. Феминистское прочтение библейских текстов перестает быть экзегезой (процессом извлечения смысла из текста), и становится ейзегезой, то есть, наоборот, привнесением некоторых смыслов в текст. Подвергая деконструкции патриархальное мировоззрение, подобные посттеологи «вчитывают» в текст собственную идеологию и собственные предрассудки. Таким образом, идеал свободного читателя, творящего смыслы из пустого текста, заменяется полностью обусловленным идеологией безликим членом определенного толковательного сообщества (например, феминистского).

Заключение

Итак, можно наглядно проследить путь полного обессмысливания текста в рамках философии Постмодерна. Модерн, расправившись

с Богом классической теологии, ставит на Его место независимого субъекта. Однако Постмодерн избавляется и от него. В ситуации постмодерна уже невозможно опереться ни на Автора, ни на Читателя, ни на сам Текст. Все, сказанное о текстах в общем, относится и к библейским текстам, в частности. В учебниках по богословию постмодернизм активно критикуется, а сама возможность постмодернистской теологии просто отрицается. Однако сейчас хочется сказать несколько слов в защиту постмодернистской теологии.

Главное дело постмодернистской герменевтики в том, что она аргументированно возражает против любых видов авторитарного толкования текста. Теолог Жан-Люк Марион предлагает такую метафору. Вторая заповедь Декалога запрещает идолопоклонство. Сам идол не имеет ни силы, ни власти, как пишет ап. Павел. Властью их наделяет поклоняющийся им человек. В течение тысячелетий люди проецировали свою волю к власти на библейский текст. Так они создавали своих идолов. Известный библеист Альберт Швейцер в заключении своего «Поиска исторического Иисуса» сравнивает своих коллег, уверенных в том, что они смогли со всей исторической достоверностью реконструировать образ Иисуса, с людьми, которые смотрят в глубокий колодец. Однако на дне они видят лишь собственные изображения. «Идол действует как зеркало, а не как портрет».[14]

Но если мы со всей серьезностью и ответственностью будем использовать методологию постмодернизма, мы будем защищены от подобных ошибок. Постмодернизм – хорошая прививка для теологии от идолопоклонства. Мы должны, и именно к этому призывает нас Марион, обратиться от идола к иконе. Идол – это проекция, икона – это откровение. К тексту-иконе, указывающему не на самого себя и не на нас самих, но на реальность, идущую к нам извне. Ведущую нас к непознаваемому Богу истинного христианства.

Ссылки:

1) Барт Р. Семиотика, поэтика, 1994.
2) Preface to Calvin’s Commentary on Romans, 1991.
3) Haroutunian J, ed, Calvin: commentaries, 1985.
4) См. Taylor M. Erring: a postmodern A/theology, 1984.
5) Барт Р. Семиотика, поэтика, 1994.

6) Moore S. Literary criticism and the Gospels: the theoretical challenge, 1989.
7) Цит. по: Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания, 2007.
8) Garcia J. Can there be texts without historical authors?, 1994.
9) Барт Р. Семиотика, поэтика, 1994.
10) Ср. Eco U. Interpretation and overinterpretation, 1992
11) Heil J. Paul’s letter to the Romans: a reader-response commentary, 1987.
12) Smith-Christopher D. Text and experience: towards a cultural exegesis of the Bible, 1995.
13) Fiorenza E. In memory of Her: a feminist theological reconstruction of Christian origins, 1983.
14) Marion J.-L. God without being, 1984.

Православие и Постмодерн: освоение новых правил игры

Кирилл Товбин
к.ф.н., член Российской ассоциации политической науки,
член Российского философского общества

Множество разных современных православных богословов, мыслителей и публицистов рассматривают эпоху Постмодерна как явление апокалиптическое, находя для своей позиции вполне веские основания.[1] Разрушение неких устоев и границ, недоуничтоженных модернистами, в нынешнюю эпоху достигло восторженного максимума. Однако в данной статье будет предпринята попытка совершенно иного взгляда – «за» Постмодерн. Я на некоторое время развёртывания суждений отойду от общепринятой в Православной Церкви позиции, которую разделяю и сам. Цель – моделирование герменевтического соглашения. О действительном соглашении/несогласии будет сказано в конце статьи.

I. Пост Модерн?

Среди философов считается общепринятым постгегельянский взгляд: Постмодерн есть критическое преодоление Модерна,[2] некая месть Модерну за его своевременное преодоление традиционного общества. Если исходить из логики «отрицания отрицания», мы, православные христиане, получаем приемлемый для нас пункт опоры, ибо Постмодерн, отрицая Модерн, использует для своей борьбы смысложизненные позиции, которые Модерн когда-то попытался преодолеть. Проще говоря, Традиция может вернуться.[3] С XVII века она подвергалась планомерному изничтожению, однако сломлена не была: Традиция сакральна, и человеческим (тем паче профаническим) усилиям не сломить её.[4] Однако Традиция сжалась, и Постмодерн, вероятно, представляет собой ход обратного движения пружины. Так ли это – не будем сейчас рассуждать,[5] просто остановимся на этом тезисе, сделаем его опорным для нас на некоторое время.

Постмодерн в действии – не фантазия оригинальничающих философов. Постмодерн мы видим сквозь окна, мониторы и статистические показатели. Постмодерн – это новая матрица взаимоотношений и манера мышления. Кроме того, Постмодерн есть движение масштаба планетарного, он легко добился того, на что с переменным успехом потратил четыреста лет и многие миллионы жизней Модерн, – глобальности.[6] Интеллектуальной заразы, генерированной несколькими преподавателями самых известных университетов, хватило на всемирную трансляцию и утверждение в качестве норматива бытия и норм быта.

Постмодерн есть тотальное разрушение и освобождение – так считают сами постмодернисты. По их мнению, для истинного освобождения индивида нужно снять оковы с мышления и поведения, высвободить индивида из-под гнёта «больших рассказов».[7] И оковы эти – мысленного характера. Более серьёзные оковы – Традиция, Государь, Церковь – уже сняты модернистами. А вместо них – лишь договорённости. Философы и политики негласно договорились лишь о рисунке нового танца. Танец окончился, все разошлись по домам и укрытиям, Модерн завершился.

Итак, тезисы Модерна, которые Постмодерн с лёгкостью разрушил своим «а почему именно так?»: глобализация, европо(западо)центризм, прогрессизм, эволюционизм и единолинейность мирового развития, сциентизм, рационализм и эмпиризм, антропоцентризм и гуманизм, логоцентризм и реализм. Вместо этого Постмодерн задаёт свои параметры, попросту переворачивая принципы Модерна: вместо логики (точнее, классической формальной, «стержневой» логики – логика мочковатого корневища, веер возможностей (ризома)[8]).

Вместо реализма (теперь воспринимаемого как насилие одной из возможностей) – множественность опорных точек, взглядов, позиций – плюрализм, новое философское язычество [9]

Вместо антропоцентризма – «чего-либо-другого-центризм»: социо-, касто-, элито-, пролетаро-, виртуало- (даже Церкво-) центризм. Неважно, вокруг чего собираться – лишь бы было теплее. «Великий разрыв» Фукуямы есть замечательная иллюстрация именно такого представления .[10] Отход от антропоцентризма есть следствие непонимания того, что такое человек и для чего он нужен. Убив максимальный

гуманизм минимальным, некоторое время логика смысла продержалась на волне захватывающего скольжения нового идолопоклонства, но настала усталость, и то, что звучало гордо, стало звучать по́шло. Человека больше нет, есть непонятное стечение обстоятельств.

Вместо рационализма – эпатажный культ безумия. «Кто сказал, что так – умно, а так – глупо?» Авторитетов больше нет, в «большие россказни» про скомпрометировавших себя выскочек больше никто не верит. Потому – назло, напротив, поперёк ума – и вместе с тем не погибнуть, но продолжить своё, перпендикулярное, существование.[11]

Без эмпиризма. Эмпиризм есть обман – нет опыта, есть только его интерпретация. Если раньше всех шокировали мыслители (Ницше), то теперь – «серьёзные» учёные и философы (Капра[12], Фейерабенд[13] , Кун[14], Лакатос[15]). Ежели всё зависит не от отточенной силы ума (давайте помянём Канта), а от властности каких-либо мировоззренческих установок – значит, и не нужно искать Истину. Надо оттачивать Политику. И сфера Политики солидно возвращается в Постмодерн, занимая почти то же место, что занимала в традиционном мире.

Вместо сциентизма – параллельный взгляд на мир глазами оккультиста, мистика, наркомана. Кто сказал, что именно к такому психологическому типу принадлежит индивид, и именно так надлежит к нему относиться, если из учёных, разработавших эту классификацию и методологию, один был сексуальным извращенцем, другой – наркоманом, третий – йогом?

Прогресс? Имея в наличие ноутбуки и зная о нанотехнологиях, мы имеем смертность, ненамного отличающуюся от средневековой. Мы не научились излечивать большинство страшных эпидемических заболеваний древности, но добавили к ним множество новых, превратив нашу среду обитания в помойную яму. Почему мы сегодня должны чтить абстрактный Запад как всеобщую матрицу, если видим, что он не в состоянии справиться с экономическими и демографическими проблемами; если видим, что межнациональные и межклассовые конфликты – почти всегда прерогатива западного стиля; если большинство программистов – азиаты?

Люди перестали верить в теорию эволюции. Пользование беспроводным Интернетом и автоматическими стиральными машинками не только не отодвинуло, но приблизило нас к животным, причём низ-

шим. Многочисленные произведения современной культуры вообще отрицают историцизм. Идеи скачка, витка, тупика, схлопывания истории приводят к представлению о действительности как о возможности.[16] История – больше не самосовершенствование рода человеческого, а в□дение какой-то властной группой своего и чужого развития.

Кому нужна глобализация, приведшая к тому, что в большинстве стран мира на работу не может устроиться либо квалифицированный специалист, либо, наоборот, простой работяга вытесняется мигрантом? Если привычный семейный уклад и кастовые традиции разрушены посредством СМИ, а тех социальных условий, в которых живут неплачущие богатые и Симпсоны, «просветительские» СМИ почему-то не обеспечили.

На волне противоречий начинается бунт против Модерна. Рулят бунтом, естественно, всегда только философы, внедряя новые представления, раскрепощая желания, растлевая мысли. Бунт есть соглашение мыслителя с толпой. Чаще всего – не с толпой, а с авангардом толпы – с военным, бизнесменом, журналистом, депутатом. (Эти слова приведены затем, чтобы мы не обезличивали Постмодерн. У него есть конкретные генераторы идей, конкретные воплотители.)

Начиная бунт против Модерна, Постмодерн, естественно, вовлекает в себя весь исторический опыт борцов с Модерном. Это, прежде всего, домодернисты, причём, самые умные и одарённые, ибо смогли разгадать в токе истории опасные струи. Самые яркие домодернисты-антимодернисты были, как правило, самыми образованными, знавшими язык Модерна. Потому для постмодернистов их слова наиболее важны – не надо переучиваться на какое-то архаическое философствование, язык Константина Леонтьева и Максима Грека вполне современен.

И в эпоху развитóго Модерна раздавались голоса против. Но внутримодернисты-антимодернисты были, как правило, слишком экстравагантны. Модерн есть система систем. Постмодерн ненавидит системы, но, во-первых, уже привык к системам, во-вторых, противостоять Системе может только Привычка. А внутримодерновые «борцы против» не создали привычки, инерции, движения. Потому привлекать в свой арсенал «проклятых поэтов», телемитов, «чёрных баронов»,

первертов, тамплиеров и прочих затруднительно – их позиция носила характер эпатажного взвиха и встряса (словами Ремизова), они никого не повели за собой, понеже и не ставили такой задачи. Потому и поминание в постмодернистских святцах Кроули, де Сада, Эволы не может быть деконструктивным актом – это лишь иллюстрация.

Мы логически приближаемся к тому, что голоса домодернистов вновь зазвучат в нынешнее время, и эти голоса будут более убедительными, чем вчера. Потому мы, православные, получили возможность открыто (перед «мирскими») противопоставлять Василия Великого – Дарвину[17], Авву Дорофея – Дейлу Карнеги.[18] Про опасности этих новых-старых голосов отдельно будет сказано ниже.

II. Православие против Модерна

Теперь – позиция православных. Как ни странно, сегодня можно говорить о парадоксальной встрече православных христиан и безбожников-постмодернистов. Именно общий враг – Модерн (как профанатор, десакрализатор, секуляризатор) – даёт возможность этой встречи. И мы можем проповедовать на языке, заданном нынешними «мирскими». Мы, не кривя душой, можем использовать их жаргон для воздействия на их же умы. Их язык и некоторые установки подходят для нас, потому что их языка нет – есть элементы нашего языка, феерически связанные с чужеязычными элементами. И элементов нашего языка достаточно, чтобы быть узнанными в Современности. Поговорим об этих «встречах».

Фундаментальная несерьёзность. Модерн претендовал на «здравость», объективность и понимательность – это и было «серьёзностью». Традиция отрицалась именно потому, что главный пункт её – не понимание и свободное действие, а послушание и продолжение. Многовековая церковная учёность была объявлена «поповскими бреднями», многотысячные примеры стяжаний святости – дикостью и варварством. Подставлять левую щёку, благословлять обидчика, благотворить врагу – это не укладывается в рамки «здравого смысла», заданные безбожниками-модернистами. У православия – иной здравый смысл. В него укладывается и подвиг преподобного, налагающего на себя вериги, и подвиг юроди-

вого, проповедующего голышом посреди площади, и подвиг мученика, отдающего жизнь за какие-то слова, и подвиг равноапостольного царя, неудовлетворённого религиозностью подданных, и подвиг праведника, терпящего ругань жены. Это – безумие (с точки зрения мира сего). И об этом можно и нужно говорить именно сейчас, когда постмодернисты продвигают культ безумия, бессмысленности, хаоса и бессвязности.[19]

Несерьёзно то, что отклоняется от заданной фабулы. Несерьёзной является жизнь, вовлекающая в себя какие-то императивы, не распространяющиеся на сию конкретную, земную жизнь. Несерьёзно поведение монаха, ходящего в жару в мантии только потому, что какой-то там устав запрещает её снимать. Несерьёзно поведение беременной женщины, отказывающейся от мяса в пост из-за каких-то канонов.

Жизнь как игра. В противовес конструктивистскому пониманию жизни как процесса, в конце которого нас ждёт конкретная и ощутимая цель, постмодернисты говорят о жизни как игре, о прыгании с одной смысложизненной кочки на другую. Отчасти и этот пункт согласуется с православно-христианским мировидением. Игра – это деятельность, смысл которой – не в результате, а в самом процессе. С точки зрения учения Церкви, мы своими поступками не можем обеспечить себе цели нашего существования – спасения души. Это целиком зависит от воли Бога. Нам отчасти известна Его воля, и мы призваны её исполнять, заранее зная, что выполнение моральных и поведенческих канонов само по себе не приведёт нас к обóжению. При этом мы должны быть полностью сконцентрированы на нашем усилии – например, на молитве. Всё постороннее должно быть устранено, желательно создать условия, наиболее благоприятствующие молитве: пост, икона, лампада, кадильный дым, пламя свечи. Исихасты достигали лицезрения Самого Господа в молитве, и при всём этом молитва наша не может решить нашей загробной участи. Преп. Иоанн Лествичник учит, что цель молитвы – не что-то иное, а сама молитва.[20] Деятельность, не ведущая ни к какому осязаемому результату. Равно как и милостыня, проповедь, благословение обидчиков, пост, чтение Писания. Результат, разумеется, есть – это рождение нового человека. Однако не новый человек, не укрепление веры – цель

христианина, а спасение души. И если христианин своей верой (как убеждённостью) может передвигать горы и воскрешать мёртвых, но не имеет в себе любви (как Богоподобия) – усилия его тщетны (1 Кор., 13: 2).

Антирационализм. Изучение античных мудрецов и вовлечение их логики, озарений и понятийного аппарата в христианское богословие не привело к концентрации на логосе. «Знание надмевает, а любовь назидает,» – писал один из знатоков эллинской мудрости Апостол Павел (1 Кор., 8: 1). Развитие ума может привести к Богу (см. пример святых великомучениц Екатерины и Варвары), но не обóжит человека. Классификация, абстрагирование, аналогия и дедукция никогда не выведут из сумрака неведения, лишь на малую толику прояснив его. По учению преп. Максима Грека развитие ума нужно лишь затем, чтобы отчётливее видеть своё несовершенство и способы его улучшения. Но не более того. Мрак остаётся мраком без вторжения в него Бога. А Бог не вторгнется (как правило) к тому, кто не хочет Его видеть (не узнают) и к тому, кто не готов Его воспринять (сгорят).

Развитие ума – фикция, единственно ощутимый продукт которой – тщеславие и гордыня. Превозношение над Богом, святыней – это «мудрость» секулярная, тщащаяся «освободить» человека, а на деле лишь одурманивающая его.

«… Придет отступление, и откроется человек беззакония, сын погибели, противник и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, выдавая себя за Бога» (2 Фес., 2: 3-4).

Антиглобализм. Постмодерн тяготеет к «сдвижению на периферию», к децентрации.[21] Этот пункт – также место притяжения с Православием. Единство спасительной Истины не предполагает однообразия способов духовного совершенствования. Истина – это Бог; Путь к Нему – Его Церковь, Её Каноны, очерченные Отцами через водительство Духом Святым. Поскольку все люди имеют одинаковую греховную природу – постольку каноны Церкви едины для всех национальных Церквей. Поскольку существуют специфические национальные формы как греха, так и Боговидения – постольку существуют и национально-церковные каноны, приемлемые для православных одной страны, но неприемлемые для прочих верующих. Нет единого центра Церкви на земле. Каж-

дая поместная Церковь возглавляется национальным предстоятелем – патриархом, митрополитом либо архиепископом. Единство догматическое, литургическое и евхаристическое не мешает православным японцам разуваться при входе в храм, православным американцам – использовать лампочки вместо лампад, не мешает варьировать и устав питания в посты, и календарь, и богослужебные правила.

Политика как императив. Вместо веры в науку, в классовую борьбу, в права и возможности человека, Постмодерн говорит о единственном незыблемом принципе, от которого радиально отходят все сферы жизни, – о политической власти.[22] Господство тех или иных парадигм обуславливается господством каких-то человеческих групп, разделяющих и/или продвигающих эти парадигмы. Европейцы уже не могут заявлять о господстве христианских ценностей в очерчивании менталитета западного человека – исламизация Европы пресекает это как «нацизм».[23] Скорее всего, в ближайшее десятилетие не раз будет объявлено, что лучшим воплощением «прав и свобод человека и гражданина» является Коран, а позже – и Шариат. Политика означает всё.

Православное христианство настаивает на священности власти:

«Всякая душа да подчиняется высшим властям. Ибо нет власти, кроме как от Бога, а существующие поставлены Богом. Поэтому противящийся власти восстал против Божьего установления; а восставшие навлекут на себя осуждение» (Рим., 13: 1-2);

«Всех почитайте, братство любите. Бога бойтесь, царя почитайте» (1 Пет., 2: 17).

Неправославный будет удивлён, узнав, что Первым Вселенским собором руководил (и даже созывал его) формальный язычник Константин. Неправославный никогда не поймёт позиции великого князя Владимира, заявившего: «Кто не крестится – не друг мне». По православному вероучению точкой натяжения струн мировой истории является катехон – «удерживающий теперь» (2 Фес., 3: 7), воплощённый в православном государе, власть которого распространяется далеко за рамки своей империи – «император православных христиан».

«Бог даровал христианам два высших дара – священство и царство, посредством которых земные дела управляются подобно Небесным» (преп. Феодор Студит).[24]

И именно исчезновение последнего православного императора и последней христианской державы знаменует начало Конца. Поэтому православное духовенство стремится влиять на политику. Не потому, что они – постмодернисты, а потому что политика сакральна.

Хаос как фигура действия. Модернисты, начиная с Реформации, либо умалчивали о дьяволе, либо не считали его серьёзным персонажем. Полагалось естественным и само собой разумеющимся то, что мир и человек развиваются («прогрессируют», «эволюционируют»), накапливая всё больше внутренних связей и усложняя системность. Постмодернисты «вывели небытие из словесного небытия», показав, что хаос – не герменевтическая конвенция, а реальность. Распад, бессвязность, случайность – излюбленная тема не только нынешних творцов культуры и философов, но даже учёных – математиков и физиков.

Понятие энтропии, перешедшее в XX веке из физики в богословие (Флоренский[25]) и философию (Пригожин[26]) так поразило «научную общественность», словно она никогда не слыхивала о нарастании хаоса через развёртывание грехопадения. Допустим, Отцов Церкви «учёные» не читали, но учение средневековых схоластов им должно было быть знакомо хотя бы в общих чертах. Блаженный Августин очень наглядно объяснил, что грех есть экран между человеком и Богом, в тени которого притупляется очевидность духовного мира, ослабляют связи элементов мироздания, скрепляемых Духом Святым. Источник такого утверждения – слова св. апостола Павла:

«Открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду людей, держащих истину в плену у неправды, так как то, что можно знать о Боге, явно для них, ибо Бог им явил. Ибо то, что незримо в Нём, созерцается от создания мира чрез размышление над творениями: и вечная Его сила и Божество, так что нет у них извинения, потому что познав Бога, они Его, как Бога, не прославили и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце. Называя себя мудрыми, они обезумели…» (Рим., 1: 18-22).

Главная проблема, которую всякий человек и общество переживают непрестанно, от зарождения до гибели – это устремлённость к гибели. Распад, мрак, холод есть вехи нашего бытия, потому сатана есть «князь мира сего» (Ин., 12: 31). «Всё принадлежит мне,» – заявляет глава нечистых духов в Евангелии (Лк., 4: 6).

Православие учит, что хаос неминуемо охватывает пространства, освобождённые от благодати Духа Святого. Причина такого отгораживания – человеческий грех, механизм – человеческая свобода. Поскольку свобода является подобием человека Богу, Бог не может вмешаться в действие человека, и человеческий произвол порождает грех (хотя Божий Промысел этот грех стремится обратить на благо же человеку).

III. Опасности

Таким образом, настало интересное время, когда наш, православный голос может быть услышан, и для этого не обязательно заигрывать с мирскими понятиями и ценностями, как это делают некоторые «модные» православные богословы.

Однако не всё так просто. Постмодернистская логика смысла включает в себя традиционализм, особенно традиционализм православный, лишь как один из аспектов «веера возможностей», лишь как одну из вариаций развития событий после взмаха крыла бабочки. Игра как принцип жизни гораздо страшнее православного юродства Христа ради – при игре смысла вообще нет, есть лишь тяга к комфортному времяпровождению. Эгоцентризм и посюсторонность Постмодерна есть максимум эгоцентризма и посюсторонности вообще. Потому возможность смелой проповеди на постмодернистском языке без ползучего растления деконструктивностью Постмодерна – краткий миг. Чуть только мы посмеем заикнуться о нашей позиции как о единственно верной, о нашей Церкви как о единственном Пути к Богу, о Боге как единственной абсолютной ценности – Постмодерн немедленно отвратится от нас. Однако на данный момент расшатанные современными СМИ умы и души, отвращённые от всего мирского-устойчивого могут быть зацеплены нашей проповедью. Это время упустить нельзя.

Также нельзя поддаться испугу включённости в коллаж постмодернистской духовности, чему ярким примером является «интеллигентский оккультизм», особо актуальный в 1990-е или сектантство типа «Богородичного центра». Мы должны дерзновенно вещать о наших ценностях, не опасаясь маргинализации. В Постмодерне чем маргинальнее группировка – тем симпатичнее. И максимум отрицания «мира сего» и мирских ценностей сформирует особый язык, недоступный для лёгкого воспроизводства, пародии и коллажирования. И, конечно, самое главное – духовная сторона нашей проповеди. Молитва и духовное совершенствование для православного христианина должны стоять несравнимо выше поисков смысловых конвенций с миром сим. Тогда Бог будет не в слове, а в силе (1 Кор., 4: 20).

Ссылки:

1) См., напр.: Иоанн, митр. Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. – СПб.: Изд-во Л. Яковлевой, 1994; Мейендорф И., прот. Православие и современный мир. – Минск: Лучи Софии, 1995; Мелетий, митр. Никопольский. Печать антихриста в Православном Предании. – М.: Сестричество во имя св. прпмч. кн. Елизаветы, 2001; Мороз А., свящ. Россия перед выбором: Духовность истинная и ложная. – СПб.: Общество свт. Василия Великого, 1998; Осипов А.И. Чтобы не пришла тьма… // Православная беседа. – 1999. – № 2; Иларион, епископ Венский и Австрийский. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма // http://azbyka.ru/hristianstvo/hristianstvo_i_mir/hristianstvo_pered_vyzovom-all.shtml; Аксючиц В.В. Ресурсы духовного возрождения // http://www.apn.ru/publications/article21859.htm
2) См.: Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и меняющиеся общества // Политические исследования. – 1997. - № 4; Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 27-37.
3) См.: Корнев С. Трансгрессивная революция: Посвящение в постмодерн-фундаментализм // http://kitezh.onego.ru/trans_re.htm; Корнев С. Традиция, Постмодерн и вечное возвращение // http://kitezh.onego.ru/traditio.html.
4) См.: Аверинцев В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. – 2000. – № 2; Quinn W.W. The Only Tradition. – NY: State University of New York Press, 1997.
5) См., напр.: Дугин А.Г. Пост Модерн? // Элементы. Вып. 9. – М., 2000.
6) См.: Келле В.Ж. Процессы глобализации и динамика культуры // Глобализация и гуманитарное знание. – 2005. – № 1. – С. 69-70.
7) См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние Постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
8) См.: Делёз Ж. Переговоры. – СПб.: Наука, 2004. – С. 48-50.

9) См.: Гиренок Ф.И. Пато-логия нового язычества // http://www.hrono.info/libris/lib_g/yazych.html
10) См.: Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М.: АСТ, 2003.
11) См.: Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrenie. – Paris: Ed. de Minuit, 1972.
12) См.: Капра Ф. Дао физики // http://lib.ru/KAPRA/daofiz.txt
13) См.: Feyerabend P.K. Science in a free society. – London, 1978.
14) См.: Kuhn T.S. The Structure of Scientific Revolutions. – Chicago,1962
15) См.: Lakatos I. History of Science and its Rational Reconstructions // Boston Studies in the Philosophy of Science. – 1972. – № 8.
16) Baudrillard J. L'Illusion de la fin ou La greve des evenements. – Paris, 1992.
17) См.: Сысоев Д., свящ. Эволюционизм в свете православного учения // http://sysoev2.narod.ru/evolution.htm; Кузнецов Т., свящ. Православное мировоззрение и современное естествознание // http://www.fictionbook.ru/ru/author/svyashennik_timofeyi/pravoslavnoe_mirovozzrenie_i_sovremennoe/
18) См.: Дронов М., прот. Талант общения. Дейл Карнеги или Авва Дорофей? – М.: Новая книга, Ковчег, 1998.
19) См., напр., произведения Милана Кундеры, Чака Паланика, Виктора Пелевина, Татьяны Толстой.
20) Иоанн Лествичник. Лествица. – СПб.: Типография № 6., 1995. – С. 239.
21) См.: Деррида Ж. Грамматология. – М.: Ad Marginem, 2000; Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998.
22) См.: Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М.: Эксмо, 2002.
23) См.: Иларион, епископ Венский и Австрийский. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма http://azbyka.ru/hristianstvo/hristianstvo_i_mir/hristianstvo_pered_vyzovom-all.shtml
24) Цит. по: Поснов М.Э. История Христианской Церкви. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. – С. 265.
25) Флоренский П., свящ. Имена // http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm
26) См.: Пригожин И.Р. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46-57.

Единоверие как проект

Владимир Карпец
к.ю.н., доцент социологического факультета.

Раскол XVII в. – это точка вхождения России в эпоху Модерна, хотя и затянувшегося вхождения, затянувшегося, прежде всего, вследствие сохранения Царской власти. Теоретически, Февраль должен был произойти сразу же за собором 1666-1667 гг., но по различным обстоятельствам, этот процесс шел по земным меркам достаточно медленно. Онтологическим основанием выхода России из «града ограждения» Московского царства стало вхождение ее в линейное время Запада, прежде всего через замену в Символе веры произнесения «егоже Царствию несть конца» (по-древлеправославному) на «егоже Царствию не будет конца». Через эту замену в конечном счете произошло внутреннее соглашение Русской Церкви с основной идеей Модерна – идеей прогресса.

Это вхождение, естественно, сопровождалось «зачисткой» – староверы уничтожались, или, в лучшем случае, были отнесены на периферию общества. Сам раскол фактически привел к появлению внутри русского народа двух народов – никониян и старообрядцев (староверов). Как ни странно, но знаменитая идея Ленина о двух культурах внутри одной национальной культуры, высказанная им в годы революции, - это искаженное отражение реального факта существования двух народов в рамках русского народа. В слово «никониянство» автор этих строк не вкладывает никаких отрицательных и вообще оценочных коннотаций – речь идет просто о факте.

Следует остановиться на нескольких явлениях: на исторической неправде и одновременно правде никонияนства, и исторической правде и одновременно неправде старообрядчества, для того, чтобы потом можно было бы говорить о возможном выходе.

Историческая неправда никониянства

- Разделение догмата, таинства и обряда как основ церковной жизни. Признание определенных сторон жизни, прежде т.н. обряда (на самом деле, чина) чем-то нейтральным по отношению к догмату, что, на самом деле, является важнейшей чертой римо-католической теологии.

• Обмирщение церковной жизни в целом как таковой, от обливательного крещения до партесного пения и живописной иконописи. Превращение богослужения в своеобразное оглавление к богослужению.

• Благословение принципиально не благословляемого: в XVIII в. это был театр, сегодня это, прежде всего, банковский процент и банковский капитал.

• Католические и протестантские влияния, и затем постепенное внедрение т.н. «общехристианской» и экуменической идеологии.

Историческая правда никонияниства.

• Сохранение апостольского преемства в Церкви.

• Превращение никонианской Церкви в народную Церковь, что позволяло уравновешивать жесткую прозападную керигму никонианства народным православием, несущим в себе русский народный миф. Очень часто это происходило вопреки воле никонианского духовенства. В частности, в среде старообрядцев принято теперь критиковать почитание блаж. Матроны Московской, это известный спор. Однако, как бы не относиться к этому, подобное явление на самом деле относится к числу сильных сторон никонианства, а именно к его народности. Неслучайна такая же враждебность к подобным вещам никонианских ревнителей т.н. «просто христианства».

Историческая правда старообрядчества.

• Безусловное полное сохранение не только православной догматики, но и всей православной традиции в ее полноте. Причем старообрядцы, стоя на позициях чистого охранительства, иногда сами не понимают, какие богословские, философские и другие сокровища заложены в т.н. старом обряде. Вопрос о «Царствии несть конца» или «Царствию не будет конца» - это один из наиболее характерных примеров. Этот вопрос имеет богатейшее философское содержание.

• Выработанный веками иммунитет против апостасийных проявлений Модерна.

• Недостающая русскому народу в целом привычка к дисциплине, трудовая этика и т.д.

Исторические недостатки старообрядчества.

• Разделение на множество толков и согласий.

• Отказ от почитания послераскольных русских святых, многие из которых несли и по смерти несут особую миссию за русскую державу

– прежде всего прп. Серафима Саровского и Царственных Мучеников.

• Определенное восприятие психологии «малого народа», в широком смысле слова.

• Своеобразное вайшьянство, наклонность к капиталистическим отношениям. Впрочем, старообрядчество в этом, на самом деле, менее всего виновно, т.к. исторически государство не оставляло ревнителям древлего благочестия возможности для государственной и военной карьеры.

Надо сказать, что расхожее «черносотенное» представление о том, что старообрядчество в союзе с еврейством работало на свержение Русских Царей – крайне ограниченно и односторонне, хотя определенная доля правды в этом есть. В свержении последнего Императора, Царя-Мученика Николая II на равных участвовали и старообрядцы, и никонияпский епископат. Причем если первых часто вдохновляла идея исторической мести Романовым, то вторых – мечта о «свободной Церкви в свободном государстве» (такая формула бытовала перед Февралем), или о первохристиянской Церкви в доконстантинову эпоху, или даже о библейской эпохе Судей, когда «не было царя во Израиле». В результате историческое возмездие в 1920-е и первой половине 1930-х гг. в одинаковой степени постигло, можно сказать, накрыло тех и других.

Сегодня, в наступившей ситуации Постмодерна, всеобщего растворения, растворения, совершенно очевидно, что и старообрядчество и никонияпство стоят перед одной угрозой, одним вызовом. Все худшие черты того и другого теперь угрожают тому и другому изнутри. Экуменический вызов заключается в различных формах объединения Православия с т.н. инославием, прежде всего с католицизмом. Ему может быть противопоставлено только твердое единство самого Православия.

Единоверие, возникшее в 1800 г. после указа Императора Павла, и заключавшееся в допущении старого обряда в лоне господствующей Церкви, вначале имело двойственную природу. Если Император Павел всерьез думал о преодолении раскола, то синодальное духовенство, прежде всего Митрополит Московский Платон, стремились к созданию полицейского проекта по подчинению старообрядцев. В XIX столетии эта тенденция была господствующей. Она

действительно на долгие годы оттолкнула старообрядцев от единоверия, а в среде никониян породило отношение к своим братьям-единоверцам как к «православным второго сорта», «полураскольникам».

В то же время, трудами выдающихся академических ученых конца века, отношение к древнему русскому благочестию как к чему-то ущербному было поколеблено. Возникает движение за снятие клятв собора 1666-1667 гг., что было осуществлено только в 1971 г. В связи с этим хочу обратить особое внимание на роль в этом событии выдающегося архипастыря, Митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима.

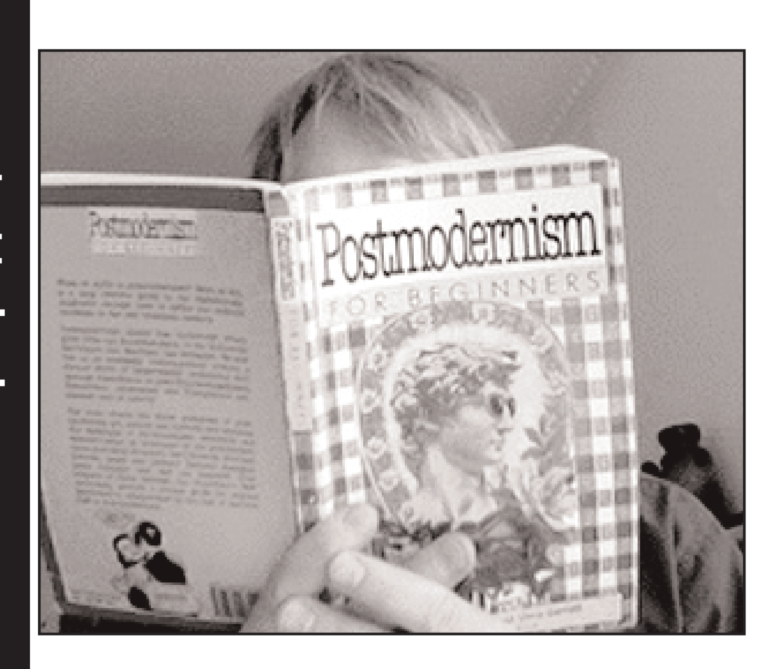
В начале XX в. единоверие, как и старообрядчество, переживает расцвет. Можно вспомнить о таких архиереях как свщмч. Андрей, князь Ухтомский, епископ Уфимский, свщмч. Симон (Шлеев), которые оставили действительно серьезный вклад. Об их деятельности сегодня много пишут и говорят. Но в то же время нельзя забывать и о роли Царя-Мученика, по чьей инициативе в 1909 г. было осуществлено повторное прославление преподобной княгини-инокини Анны Кашинской, в свое время деканонизированной никонияискам духовенством. Это прославление стало подлинным древлеправославным торжеством, в ходе которого вся полнота Русской Церкви молилась древним чином. После него именно единоверие стало знаменем возрождения Святой Руси, и шло в одном ряду с идеями Земского собора при Государе, с идеями народного представительства по образу Московской Руси. Помешала война и последовавший за ней Февраль.

Современное единоверие воспринимает преемство прежде всего, действительно от единоверия начала XX в. Оно высоко ценит как полноту канонического общения с Русским и Вселенским Православием, так и собственную полноценную укорененность в дораскольной традиции. Единоверие не один из многих старообрядческих согласов, но совершенно иное явление. Здесь не может быть места ни утрате полноты церковной жизни, ни, с другой стороны, психологии «малого народа» - двум основным бедам двух течений в русском Православии.

Единоверческие приходы – это острова Святой Руси, с которых может и должно начаться ее возрождение. Единоверие хранит память о дораскольной государственности в ее полноте. Так, например, можно констатировать, что любые попытки новообрядной канонизации блгв. Царя Иоанна Васильевича Грозного в рамках никонианского обряда паро-

дийны, и будут пародийными постольку, поскольку утрачено само молитвенное общение с этим Царем, общий молитвенный ритм с ним, без чего невозможно и полноценное понимание его места в истории.

Единоверие лишено многих видов «прелести», в которые впадает никонияанство, в частности это касается т.н. младостарчества. Единоверие трезво и разумно относится и к супружеству, и к иночеству одновременно. Единоверие восстанавливает традиционное место церковной общины в церковной жизни, без придания общине харизматических протестантских черт, наблюдаемых, например, у тех же «кочетковцев». Что особенно важно в условиях Постмодерна, единоверие создает истинно православный стиль на фоне безстильности никонианства. Единоверческое богослужение, так сказать, энергийно одолевает разрушительный потенциал т.н. субкультур, в том числе рок-культуры. Но самое главное в том, что единоверие, не противопоставляя себя никонианству, хранит подлинную память, которая совершенно неожиданно, в решающей ситуации, может оказаться тем засадным полком Куликовской битвы, который окажется решающим в «восстании против современного мира». На мой взгляд, можно безо всяких преувеличений утверждать, что именно русское старообрядное Единоверие и есть Православие XXI века.


Postmodernism
FOR BEGINNERS

СЕМИНАР № 2

Актуальность традиционализма в XXI веке

• Генон как социолог: традиционализм и Постмодерн

• "Царь мира" и "сокрытый царь"

• Критика универсализма Генона

• Джемаль против Генона:
опыт фундаментальной критики

Генон как социолог: традиционализм и Постмодерн

А. Г. Дугин
Директор Центра Консервативных Исследований

1. Существует сложность в квалификации идей Генона и течения традиционализма. Они не укладываются в привычные рамки. Это занижает фундаментальность данного направления. Необходимо пересмотреть свой взгляд на Генона. Я предлагаю следующий концепт: Генон как социолог. Что это значит? Это значит, что стоит отнестись к текстам Генона – в первую очередь «Кризис современного мира» и «Царство количество и знаки времени», но также «Восток и Запад» и «Духовное владычество и временная власть», как к социологическим произведениям.

2. Генон строит свое учение на оппозиции современное общество – традиционное общество, или Модерн – Традиция. Он противопоставляет их, считая антитезами. Точно так же поступает социология. Традиционное общество и современное общество, Традиция и Модерн (Les Anciens et les Modernes). Генон и социологи описывают и то, и другое. Эти описания в целом сходятся. В этом смысле Генон социолог. Различия начинаются дальше.

3. Генон утверждает: Традиция и Модерн антагонистичны, но этот антагонизм может быть взят синхронистически. Это значит, что современное общество имеет свое представление о традиционном и выносит свой вердикт, а также структурирует свои описания по своей парадигме Модерна, но и традиционное общество может поступить так же и дать свое описание современности и вынести свой вердикт. Вот это самое главное. Социология допускает только взгляд современности на Традицию, поскольку социология часть современности. Генон же дает взгляд Традиции на современность, нарушает правила игры, вылетает за пределы академических конвенций. Он не опознается как социолог, так как не разделяет современность социологии. Прокладывая себе путь, Генон полемически (и это можно понять) настаивает на том, что Традиция лучше и совершеннее современности, и

что современность, есть недо-традиция, анти-традиция и псевдо-традиция (когда речь идет о великой пародии).

4. Но приходит Постмодерн. Или нон-Модерн Бруно Латура. В нем Модерн ставится под сомнение. Ставится под сомнения слева – либерационные претензии Модерна не оправдались, и он есть ничто иное, как перелицованное традиционное общество. Латур же говорит, что Модерна не было вообще, а есть только традиционное общество, порождающее гибриды (культурно-природные помеси). Идея прогресса заворачивается, равно как и вся остальная аксиоматика Модерна. Тут то и приходит момент Генона-социолога.

5. Генон утверждает: Модерн есть надувательство, не более того. Но это постмодерн справа. Он не имеет претензий к Модерну, потому что тот не смог выполнить своих задач, как Постмодерн слева, он говорит: Модерн мерзость и все, что им подхвачено, должно сгинуть. А Традиция как была прекрасна и совершенна, так и остается. В этом отличие, которое и самих постмодернистов наверняка приведет в ступор.

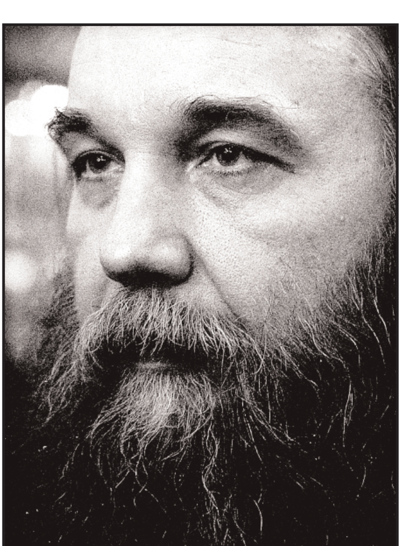
6. А вместе с тем, постмодернисты меряются, кто кого перещеголяет в дистанции от Модерна. Но большей дистанции, чем у Генона, придумать себе невозможно. В случае интегрального традиционализма (Генон-Эвола), а не просто инерциального консерватизма, эта дистанция абсолютна. Даже если не разделять их позитивной программы реставрации Традиции, их социология инструментально бесценна. Она создает максимальный объем отличия от Модерна. Значит, она может быть рассмотрена как фундаментальный инструмент именно Постмодерна, который рано или поздно поймет: то, что им движет сегодня, все еще есть Модерн и его догматизмы.

7. Подкоп под Модерн вели культурные антропологи (Боас и его школа в США), структурные антропологи (Леви-Стросс) и этносоциологи (Мюльман, Турнвальд). Они показали равнозначность архаических культур и современных обществ, опрокинув расистскую и эволюционистскую иерархизацию этносов. Но тут совпадение с Геноном полное. Недаром ключевой фигурой здесь был Мирча Элиаде, румынский традиционалист. Архаическое общество живет Традицией. Если оно равнозначно со-

временному, то все претензии Модерна отвергаются. Генон показывает, как это делать самым радикальным образом.

8. Один из последователей Генона, Рене Аллё, написал в "Кайе Эрн" важную статью "Генон и Маркс". Маркс был социологом, все сводил к обществу. Вместе с тем, он был революционером, предлагавшим опрокинуть Модерн в пользу коммунизма как Постмодерна, и описывал, как это сделать. Социолог Генон также революционер. Он показывает, как опрокинуть Модерн, и осуществить конец света. Эвола на практике апробировал ряд традиционалистских технологий.

Резюмирую: надо взять социологическую сторону учения Генона. Нужно демистифицировать Генона (и Эволу). Надо вычленить в Геноне революционный потенциал и предложить фронтальную критику Модерну, чтобы похоронить его окончательно (на что никак не отваживаются постмодернисты, зараженные Модерном и его догматизмом). Традиционализм таким образом будет инструментом самого последовательного Постмодерна (так как самого удаленного от Модерна), а следовательно, самым желательным и «прогрессивным», самым постмодернистским из постмодерна. Это подводит нас к революционному потенциалу традиционализма. Маркс устарел. Генон становится с каждым днем все актуальнее для священного дела мировой революции и переворачивания циклических часов истории.



Обзор

Семинар «Православие в ситуации Постмодерна: границы и формы компромисса с миром Антихриста» состоявшийся 28 сентября 2009 года был посвящен присутствию Православной Церкви в мире Постмодерна.

Основной доклад на семинаре прочел профессор А.Г. Дугин на тему «Генон как социолог: традиционализм и Постмодерн».

Вспомогательные доклады

Последующие доклады и сообщения были призваны развить отдельные положения доклада профессора Дугина.

Традиционализм после Традиции. Новое слово о лево-правом синтезе.

В докладе председателя философского клуба РГГУ Ильи Дмитриева говорилось о совпадении интенций левого и правого. Речь пошла о традиционализме, о котором можно говорить в нашу эпоху – эпоху конца (на основе лекций А.Г. Дугина о Радикальном Субъекте). Профессор Дугин назвал это направление мысли Новой Метафизикой. Были проведены параллели между Новой Метафизикой и левой мыслью. Левые (продолжатели Маркса и современные, такие как Батай, Фуко) образуют определенный круг, источник критики власти.

Также Илья Дмитриев вспомнил о докладе Александра Смулянского “Что и как может сегодня критиковать интеллектуал”. Основной тезис этого доклада был в том, что власть является результатом мысли, что всякая мысль – это мысль о власти. Но и сама власть ведёт с интеллектуалом определенную игру. Когда самые утонченные критики власти доходили до головокружительных высот своих построений, они видели власть в таких вещах, которые полностью детерминируют все происходящее, в том числе и с ними. Речь о том, что критик является заложником той власти, с которой он работает.

Далее докладчик перешел к раскрытию понятия Новой Метафизики. Сакральность исчерпывается, и люди, смотрящие на мир определенным образом, впадают в уныние. То есть преемственность,

в которой они утверждались, исчезает. Они остаются наедине с тьмой. Все что дает смысл – уходит само. А.Г. Дугин предполагает, что в этой трагедии есть нечто лежащее вне классического традиционалистского дискурса и самой Традиции. Это третье – зашифрованное послание, данное тем, кто сможет его прочесть, но традиционалист первого поколения это сделать не может.

Царь мира и сокрытый царь

В своем докладе доцент кафедры социологического факультета МГУ Владимир Карпец сказал о том что, прежде всего с социологической точки зрения речь тут идет о понимании власти в самом высшем смысле этого слова, не всегда совпадающим с политико-правовым пониманием. Им была упомянута работа Рене Генона “Царь Мира”. Одна из основных мыслей Генона в этой книге о неподвижном центре, который сохраняется на протяжении всей Манвантары. Он носит смысл закона (Логоса) и имеет проточеловеческую природу. Также Генон пишет о вторичности иудео-христианской Традиции по отношению к Царю Мира, о чем говорится и в самой Библии.

В православном богослужении нередко фигура Христа и Царя Мира прямо отождествляется, в древлеправославной Традиции Христос иногда именуется - Царь Славы. Речь идет о разных аспектах одной и той же фигуры Христа. Сам же Генон соотносит в своей работе фигуру Царя Мира с Архангелом Михаилом. Но при этом Царь Мира как большой Логос определяет малый Логос.

С наступлением Нового Времени фигура Царя Мира вытесняется из Логоса в Мифос и продолжает жить в народных представлениях. Владимир Карпец, отметил, что народные представления всегда возводят сакральные династии к Царю Миру. Сокрытый Царь (вытесненный в Мифос Царь Мира), является родоначальником царской династии и в то же время царем отсутствующим. Именно сокрытый Царь дает легитимацию власти. И до сих пор в народном Мифосе нередко говорится о последнем Царе Михаиле. По этому поводу докладчик вспомнил, что Царю Павлу после указа о единоверии, старообрядцами была дарована икона Архангела Михаила.

Критика универсализма Генона

Свой доклад председатель Тюменского консервативного клуба, аспирант ТюмГНГУ Семен Жаринов посвятил критике геноновской концепции Изначальной Традиции. В концепции универсализма докладчик заподозрил современные корни, и посчитал, что русским традиционалистам следует идти еще вправо, нежели это делают традиционалисты европейские. Семен Жаринов не согласился с тезисом Генона о том, что различные Традиции ведут к единой точке, и постигший эту трансцендентную Истину, способен оперировать элементами любых Традиций.

В принципе, докладчик не подверг сомнению схожесть традиционных форм, а также концепцию изначального единства, которая свойственна монотеистическим религиям. Тем не менее, нет причин, считать каждую Традицию истинной, так как откровение может придти и от дьявола (по словам Николая Трубецкого). Нечто общее обнаружилось и между мыслями Генона и деятелем неоиндуизма Рамакришны, который использовал практики самых разных религий. В эпоху Средневековья мистики и религиозные деятели радикально не соглашались с другими Традициями, и не могли согласиться с концепцией универсализма.

Утверждать тождество реализаций довольно опасно, и сомнительно предполагать, что принадлежащие к разным традиционным формам стремятся к одной цели. Подобное утверждение способно релятивизировать догматы, что недопустимо для людей Традиции.

Для построения Четвертой Политической Теории, докладчик предложил исходить из строгого антиуниверсализма – метафизического, религиозного, политического и т.д. Образцами антиуниверсализма могут служить концепции Константина Леонтьева, Николая Данилевского, Освальда Шпенглера, Арнольда Тойнби и работы евразийских мыслителей.

Комментарий А.Г. Дугина: “Концепцию примордиальности нужно принять только как социологический концепт, объединяющие традиционные общества перед лицом универсализма современности”.

Джемаль против Генона: опыт фундаментальной критики

Эксперт Центра Консервативных Исследований Евгений Кауганов в своем докладе изложил основные тезисы критики Гейдара Джемаля в отношении всей парадигмы геноновской мысли в целом. Монизму геноновского «интегрального традиционализма» Джемаль противопоставляет не снимаемую метафизическую дихотомию двух полюсов – «традиции жрецов» (которую имеет в виду Генон и от имени которой он говорит) и «традиции пророков» (эта схема семантически тождественна паре манифестационизм-креационизм, хотя Джемаль данные термины не употребляет). Генон, следуя своей универсалистской логике, стремился максимально затушевать структурные противоречия между «жреческим» манифестационизмом и «пророческим» авраамическим креационизмом и представить последний, как экзотическую версию «интегральной Традиции».

Суть монотеистического откровения пророков заключается в том, что бесконечный бескачественный Абсолют, являющейся последней инстанцией восприятия – это «абсолютно» враждебный живому Богу Рок, обнажающий свою сущность как «Ничто, которое ничтожит» (Хайдеггер), «дурная бесконечность» (Гегель), бесконечная энтропия, концентрационная вселенная, преодоление которой является высшим категорическим императивом на пути человечества. Откровение пророков свидетельствует об абсолютно трансцендентном, скрытом и непостижимом Субъекте, который принципиально не дан ни в образах, ни в аналогиях и является контрапунктом ко всему сущему.

Кроме того, докладчик отметил, что Модерн, отождествляемый Геноном с чистым профанизмом, Джемаль постулирует как акт восстания «героического сознания» (подобного «фаустовской душе» Шпенглера) против растворяющей стихии универсальной жреческой Мудрости.

«Царь мира» и «сокрытый царь»

Владимир Карпец
доцент социологического факультета МГУ

У Рене Генона есть замечательная небольшая работа, которая так и называется «Царь Мира», но мысли, которые содержатся в этом труде, разбросаны и по другим работам Генона, в том числе статьям, написанным в разное время.. Прежде всего, Генон имеет ввиду неподвижный центр, который сохраняется на протяжении всей «манвантары», т.е. цикла существования этого мира, от его возникновения и разворачивания до сворачивания и возобновления. Рене Генон отождествляет этот центр с фигурой Ману, или проточеловека, первочеловека. Эта фигура во многом близкая, или даже тождественная, с иудео-христианской фигуре Адама Кадмона. Отсюда Генон делает вывод, что такие сакральные фигуры как Менос или даже индейский Маниту, это фигуры, которые с одной стороны являются фигурами человеческими, а с другой - сверхчеловеческими. Отсюда же Генон производит понятие закона. Номос - анаграмма того же самого имени Ману. Итак, речь идёт о неподвижном центре, который носит характер закона и логоса, одновременно имея проточеловеческую природу. В авраамической традиции фигура Ману совпадает с фигурой Мельхиседека, Царя-священника, который предшествует всему разворачиванию библейской истории, и стоит по ту её сторону. В данном случае совпадение Ману и Мельхиседека говорит об очень важной вещи - о том, что существует Традиция, которая первична по отношению к самой иудео-христианской традиции. В языковом плане напомним о так называемой ностратической теории,сформулированной замечательным советским учёным В.М.Илличем-Свитычем (1934-1966). Праностратический язык соотносится с Традицией, которая предшествует многим другим, в том числе и библейской. У Генона по этому поводу есть замечательная маленькая статья, которая называется «Гиперборея и Атлантида», где он доказывает, что традиция авраамическая является вторичной по отношению к традиции Мелхиседека. Самое интересное, что о вторичности авраамической традиции по отношению к Мелхиседеку, т.е. Царю мира, говорится в

самой же Библии. Приношение Авраамом даров Мелхиседеку, затем благословение Мелхиседеком Авраама. О том же самом говорится и у апостола Павла: Христос - иерей по чину Мелхиседекову. Но Сам Христос и есть Логос, а у многих Святых Отцов мы находим соотнесение фигуры Мельхиседека и Христа. «Яко ты еси Царь Мирове и Спас душам нашим» - слышат православные христиане за каждым богослужением. Очень важно, что древлеправославная традиция говорит о Христе как Царе Славы. Исус Христос Царь Славы в каком-то смысле противопоставляется Христу историческому, каковому соответствует никонианское и католическое титло INRI. (ИНЦИ) Иисус из Назарета Царь Иудейский. Речь идёт об одном и том же Христе, но рассмотренным с разных сторон. Христос как Царь Мира - это Исус Христос - Царь Славы.

Интересен один важный спор среди старообрядцев в 19 веке, когда так называемые неокружники говорили о том, что существуют два Бога. Исус – Бог истинный и Иисус, как Бог не истинный. Безусловно, это ересь, но как всякая ересь она основана на некоторой метафизической реальности. Отвергая ересь, отталкивая её, в то же время мы можем давать на неё адекватный православный ответ. Мы говорим о Христе как о Боге истории – в соответствии с западной традицией, но и как о Предвечном Сыне, Спасе-в-Силах, Спасе Ярое Око в традиции восточной, русской по преимуществу. В конечном счете, это едино, но в земной проекции ведет к принципиально разным историософским и даже политическим выводам.

В «Царе мира» Рене Генон соотносит Мелхиседека, как Царя мира, с такой же сакральной фигурой Архангела Михаила. Если мы посмотрим древнюю Православную Традицию, то мы действительно очень часто не будем различать: в каких случаях речь идёт о Христе, а в каких случаях об архангеле Михаиле. Особенно это хорошо видно в написанном Благоверным Царём Иоанном Васильевичем Грозным каноне «Ангелу Грозному Воеводе». В этом смысле очень важно, что Царь мира, «большой Логос», определяет ситуацию «малого Логоса» (условно). Историческое понимание Христианства, связанное с толкованием Христа только как исторической фигуры, связанное с титлом INRI, выталкивает сакральное понимание Христа - Царя Славы, Мелхиседека и архангела Михаила “из Логоса в Мифос». Фигура Царя Мира с точки

зрения структурной социологии перемещается из «керигмы» в «структуру» и начинает жить самостоятельной жизнью в народных представлениях, которые возводят все сакральные царские династии к Царю Мира. Возводят, конечно, неисповедимым, внелогическим образом. Отсюда появление таких странных мифологических фигур, как Змей, от которого рождает Царевна, и потом происходит истинный Царь, Световое существо как предок Чингисхана в «Сокровенном сказании монголов», Кентавр - у Меровингов, наш Китоврас (что одно и то же). Все эти мифологические фигуры в разных ситуациях выражают одно и то же. Все сакральные династии, обладающие абсолютной легитимностью, образуют в конечном счете одну и ту же сакральную династию, восходящую к Царю Мира, и в данном случае совершенно не важно, каким образом мы будем это объяснять. Генон называет этот истинно Царский род Vamsa Surya. Царь, «вытесненный в Мифос», одновременно является и начинателем Царской династии, и «отсутствующим Царем». Здесь мы можем обратиться к русским сказкам, деревенским сказаниям, бабушкиным рассказам и даже какому-то такому лепету полудетскому, полустарческому, который иногда можно по деревням услышать. В русском народе, особенно после раскола, когда пошёл этот разлом, и уже была вторая династия, а не первая, говорили так: «Тот Царь что в Петербурге это не настоящий Царь, а вот настоящий Царь, он – там ». В «Повести об Антихристе» 15 века говорится от Последнем Православном Царе, который придет как «отрок отроков маковицких, близ рая живущих». Имя ему Михаил. Царь Михаил отождествляется с последней эсхатологической фигурой. И подлинная царская легитимация есть знак от Сокрытого Царя. Интересно, что в критические минуты русской истории Император Павел совершенно неожиданно получает от старообрядцев, перед тем как он пишет свой указ о Единоверии, икону Архангела Михаила. В честь этой иконы он потом называет Михайловский замок, в котором он принимает мученическую смерть от рук заговорщиков.

Новый «знак» был получен в конце семидесятых. 1878 год, одно за другим - покушения на Александра II, одно из полицейских дел - «дело ишутинцев», по имени народовольца Ишутина, пытавшегося привлечь к террору старообрядцев, говоря им о необходимости «мести

Романовым». В это время один из виднейших начетчиков, Илларион Григорьевич Кабанов, писавший под псевдонимом Ксенос («странник»), пишет письмо Главному Государственному контролеру Тертию Ивановичу Филиппову: «Ни в коем случае не должен Государь думать, что то, что происходит это дело рук старообрядцев». И далее: «Сейчас, вся Древняя Русская Церковь от Царя до пахаря поддерживает нашего Государя». Ксенос исходил всю Россию, знал, что писал, писал с полной ответственностью. Он пишет об этом в настоящем времени, и что тоже интересно, не упоминает старообрядческий епископат и священство, хотя был поповцем, а не безпоповцем. Царство, а не священство – это еще и ответ – через века - опять Никону, да и Ватикану.

Надо просто быть внимательными. В августе прошлого года под Смоленском разбился самолет, в котором польское политическое руководство летело на предполагавшиеся антирусские «чествования» на месте катынской трагедии. Что же произошло? Польша готовилась стать ударной антироссийской силой, не только политической, но и военной. Вот они все летят сюда, все они странным образом собраны в одном самолёте, что запрещено всеми военными уставами мира. Ни одна спецслужба не могла собрать их в одном самолёте, не могла «организовать» соответствующую погоду. Решение о том, что все летят вместе, и все в одном самолете принимает сам Президент Польши. Гибнут все. Кто уничтожил польское руководство? Это не ФСБ, конечно. Это просто невозможно. Совпадение? Но все совпадения – это всегда язык. Эта иерархия смыслов – и не только смыслов – находится по ту сторону наших нравственных представлений, и наших представлений о жизни и смерти. Фантазировать на тему устроения этой иерархии неправомерно, но приходится это констатировать. Но ее особым уделом совершенно очевидным образом остается Россия. Россия.

Критика универсализма Рене Генона

Жаринов Семен
председатель Тюменского консервативного клуба,
соискатель кафедры Религиоведения ТюмГНГУ

Не отрицая огромной важности работ Рене Генона, как для религиоведения, так и для консервативных социологии и философии, хотелось бы отметить о возможном пересмотре, хотя бы в рамках русского традиционализма, учения об Изначальной Традиции. Считаем важным для евразийского традиционализма в критике современного мира идти еще далее «вправо», чем европейские традиционалисты, т.к. идея метафизического универсализма, возможно, имеет современные корни. Нужно отметить, что подобная попытка ревизии традиционализма уже осуществлялась профессором А.Г. Дугиным в его работе «Контринициация»,[1] где подвергалось критике учение о метафизическом единстве различных традиционных форм.

Вкратце изложим интересующие нас стороны учения Генона о Традиции. В своей концепции Примордиальной Традиции Рене Генон исходит из тезиса о «трансцендентном единстве всех традиций». Различные традиции Генон сравнивает с несколькими дорогами, которые «ведут к одной-единственной цели». Добравшийся же до этой цели «находится в центре пересечения всех путей» и теперь он «может использовать, если ему это необходимо, элементы любых традиционных форм, потому что он их все преодолел и теперь они для него, в сущности, одинаковы, так как все они ведут к точке, где он уже находится». Ритуалы той или иной традиции, таким образом, релятивизируются, и, более того, Генон пишет о возможности с определенного момента «употреблять на практике ритуальные средства, принадлежащие иным традиционным формам». Для этой реализовавшейся личности «все традиционные формы уже не являются средствами продвижения к концу пути, но представляют собой лишь различные способы выражения единой Истины, которые следует использовать в зависимости от обстоятельств, подобно тому как мы используем разные языки, для того чтобы быть понятными разным людям».[2] Такова в общих чертах позиция основателя школы интегрального традиционализма.

С консервативных позиций сложно не усмотреть в этой концепции некоторой тревожности, особенно тогда, когда она ставится во главу угла всей системы, что в конечном итоге сближает ее (конечно, учитывая довольно существенные оговорки), с позициями различных новых религиозных движений.[3] И нельзя ли соотнести данную позицию Генона с высказыванием одного заблудившегося священника: «Следуя по пути, проложенному созерцанием, индийские брахманы приходят к тому же, к чему приходили все мистики, в какое бы время и в каком бы народе они ни жили. Яджнявалкья и Будда, Плотин и Ареопагит, Мейстер Экхарт и Григорий Палама, каббалисты и Николай Кузанский, Яков Беме, Рейсбрук и множество других ясновидцев Востока и Запада с единодушием, которое невольно приводит в трепет, возвещают о том, что они познали, дойдя до самых пределов бытия».[4] Это слова о. Александра Меня.

В целом, возражений не вызывает тезис о едином источнике различных традиционных форм. Так, согласно авраамической традиции, после Всемирного Потопа начало «новому» человечеству дали три сына Ноя, которые и стали трансляторами того учения, носителем которого был Ной. Таким образом, можно сказать, что религиозные формы хамитов, семитов и иафетян восходят к единому источнику. В данном случае можно вспомнить теорию прамонотеизма, которую активно развивал австрийский лингвист и этнограф, а также католический священник, Вильгельм Шмидт. Эта теория заявляет, что различные архаические и политеистические религии суть деградировавшее или искаженное единобожие. Последнее же является первичной формой религии.[5] Однако здесь имеет место горизонтальная передача, которая могла часто весьма изменяться и даже искажаться (что и доказывают «прамонотеисты»), причем, не только вследствие тех или иных культурно-исторических причин, но, что нельзя исключать, и вследствие причин «духовного» порядка. Что касается вертикальной передачи, то можно вспомнить слова о том, что Дух Святой «дышит, где хочет». Поэтому правомерно признать возможность некоторой истинности различных традиций, обусловленной откровением как источником той или иной традиционной формы. Тем не менее, это еще не означает признание того факта, что полноценных традиций может наличествовать несколько. У нас нет оснований полагать, что вертикальная передача во всех случаях имела подлинный источник или адек-

ватную интерпретацию, ведь, как заметил Н. Трубецкой, откровение «может прийти от дьявола, и отличить его от откровения божественного не всегда легко».[6] Можно предположить, что в результате искажения форм, полученных горизонтально, либо неподлинности источника вертикальной передачи (прелесть, контринициация), либо неадекватности выражения откровения, мы получили, на самом деле, несводимые друг к другу традиции. Несводимость наиболее наглядна на примере двух вариантов метафизик: манифестационистской и креационистской.[7]

Особое возражение вызывает позиция Генона, в силу своей гипотетичности и далеко идущих деструктивных последствий, что различные религии (пусть даже и не все) ведут к одной и той же цели. Что-то подобное пытался продемонстрировать на практике один из представителей неоиндуизма Рамакришна Парамахамса. Однако, подобные «экуменические» опыты не вызывают доверия, как и правоверность самого Рамакришны (учитывая его по сути гетеродоксальные высказывания «против незыблемости авторитета священного текста»[8]). Так, в полном согласии с позицией Генона касательно реализовавшейся личности, Рамакришна верил, что религии направлены на одну и ту же высшую цель. Он экспериментировал с мусульманскими, христианскими и огромным количеством индуистских практик, т.к. познав Великую Мать Кали посредством тантрического пути, для него уже не было принципиальных различий между ними.[9] Но делали ли что-нибудь подобное средневековые великие индуистские мыслители? Индуистские философы радикальным образом полемизировали с неиндуистскими школами по поводу всевозможных догматических тонкостей. К примеру, Шанкара как защитник индуизма заслужил титул «дигвиджая» или «покоритель всех направлений». Он во многом ответственен за упадок буддизма в Индии. Мадхва же – в ответе за потерю влияния джайнизма в Южной Индии. Очень сомнительно, что эти великие мудрецы и мистики могли признать, что какая-нибудь традиция, не признающая авторитет Вед, ведет к той же точке, что и индуистский путь.

Хотелось бы указать на мысли индолога и доктора философии Фрэнка Гаэтано Моралеса. Данный автор яро опровергает бытующее заблуждение о «радикальном универсализме» индуизма. Он пишет: «Это догматическое утверждение имеет недавнее происхождение и оно

стало одной из самых вредоносных неверных концепций за последние 150 или около того лет. Именно эта доктрина прямо ведет к самоубийственному философскому релятивизму, что, в свою очередь, ослабило коренные основы индуизма. Доктрина радикального универсализма сделала индуистскую философию выглядящей инфантильно в глазах неиндуистов, … и открыла индуистское сообщество для того, чтобы оно становилось все в большей степени жертвой ревностных проповедников других религий». «Идею, что все религии это то же самое, нельзя отыскать в священной индуистской литературе, среди высказываний великих философов-ачарьев индуизма и в любой из шести индуистских главных школ философской мысли».[10]

Отстаивая безосновательность утверждения о тождестве предельной точки реализации, хотелось бы отметить, что даже, казалось бы, незначительные изменения в догматике приводят к колоссальным различиям в религиозном опыте. Вспомним к примеру проблему «Filioque».[11] В результате этого добавления в Символ Веры, Св. Дух, заведующий духовной жизнью человека, непозволительно сближается с чувственным миром и, таким образом, «чувственный элемент вносится в духовную жизнь, в молитвенную практику. В этом состоит сущность католической мистики, которая, с точки зрения строгого Православия, есть прелесть».[12] Отрицание же католиками нетварности божественных энергий обусловливает невозможность обожения (теозиса). А что уж говорить о восточных манифестационистских религиях, которые признают единосущность Бога, который к тому же безличен, и человека? Догматика непосредственно связана с мистикой, одно неотделимо от другого – изменяя одно, мы получаем иной мистический опыт, и наоборот. На этой тесной связи настаивал выдающийся богослов XX в. Владимир Лосский. [13]

Таким образом, утверждать хотя бы приблизительное тождество отдельных реализаций достаточно проблематично. Да и вообще, заявлять, что адепты тех или иных метафизических доктрин следуют к одной цели, в высшей степени высокомерно, ведь никакая традиция не согласится с этим. Православные стремятся к личностному соединению с Богом по благодати, ведантисты – к постижению сущностного

тождества Атмана и Брахмана, джайны – к кевале, или к онтологической обособленности, буддисты – к угасанию активности всех единиц психофизического опыта, т.е. дхарм.

Таким образом, утверждая полноценность, т.е. истинность различных традиционных форм, таких как индуизм, суфизм, даосизм и православный исихазм, мы релятивизируем догматическую, философскую, ритуальную и психотехническую составляющие этих традиций. Следовательно, для нас в том числе должны обладать лишь относительной ценностью заявления авторитетных источников различных религий. К примеру, в Коране мы можем прочитать о заблуждениях иных религий. «Если же кто изберет иную веру кроме ислама, то такое поведение не будет одобрено, и в будущей жизни он окажется среди потерпевших урон» (Семейство Имрана (3), аят 58). «А если ты последуешь за их желаниями (иудеев и христиан – С.Ж.), после того как тебе явилось [божественное] знание, то Аллах не будет тебе ни покровителем, ни заступником» (Корова (2), аят 120).[14] А в хадисе, который передал Муслим, Мухаммад говорит: «Любой из христиан и евреев, который слышал обо мне, но не подтвердил свою веру в то, что я донес до них, и умер с этим неверием, будет среди обитателей Ада».

Следует ли, учитывая концепцию Генона, приписывать подобное отношение ислама к иной вере уровню относительного, ограниченного и нереализованного сознания? Если да, то тогда можно дойти до отказа от догмата о несотворенности Корана, т.е. до мутазилитской ереси.

Если говорить о Православии, то можно отметить, что Иоанн Дамаскин называет ислам ересью, которая вводит «народ в заблуждение», и которая является «предтечей антихриста». Мухаммада же он нарекает лжепророком, «который случайно познакомился с Ветхим и Новым Заветом, …общался с арианским монахом, [после чего] составил собственную ересь».[15] Не будет же православный человек ставить авторитет Генона выше, чем авторитет Дамаскина и других святых касательно проблемы отношения к иным религиям? Думается, что нет.

Согласно Православию, в иных религиях могут содержаться лишь проблески истины, но не ее полнота, и, следовательно, они не могут привести к точке, которая соответствует реализации

православной сотериологии. Эта реализация возможна лишь через Христа, через стяжание Св. Духа. Можно сказать, что ислам, индуизм и др. традиционные учения настолько же истинны для Православия, как и эллинская философия: прозрения и крупицы истины есть, но и заблуждений много. Евразиец Н. Трубецкой более радикален в данном вопросе: «С точки зрения христианства вся история религиозного развития Индии проходит под знаком непрерывного владычества сатаны».[16]

Таким образом, если мы признаем однонаправленность традиционных путей, то тем самым мы должны признать бессмысленность полемики христианских апологетов и эллинских философов, глубинные прения периода Вселенских Соборов, непримиримые средневековые споры индуистов и буддистов и т.д. Релятивизация догмата и обряда неминуемо приведут к тому, что за них уже никто не будет ни бороться, ни, тем более, умирать. Ортодоксия разрушится, а вместе с ней и возможность метафизической реализации. Поэтому, чтобы уберечь себя и общество от высокомерного универсализма в сфере религии, который в конечном итоге может ее низвергнуть, консерваторам и традиционалистам необходимо отнестись с должной критикой к учению Р. Генона о Примордиальной Традиции. Подобная критика отнюдь не предполагает отбрасывание всякого постижения инославных традиций, ведь даже святые отцы прекрасно знали и использовали для концептуализации православного учения «языческую» философию Платона, Аристотеля и Плотина. Главное – не скатиться в вульгарный универсализм по типу «New Ege». Термин же «Традиция» необходимо использовать лишь как условный концепт, имеющий методологическое назначение – как обозначающий то, что противостоит современному миру, Модерну. В данном случае этот термин сближается с социологическим понятием «традиционное общество».

Исходя из сказанного, мы полагаем, что для построения как Четвертой Политической Теории, так и теории консерватизма, необходимо исходить из строгого антиуниверсализма (метафизического, религиозного, философского, политического, социологического), что чрезвычайно важно в условиях, когда космополитизм и мондиализм становятся особенно агрессивными и навязчивыми, превращаясь в мэйнстрим. В сфере культурологии, социологии и политологии образцами такого подхода могут являться концепции культурно-исторических типов Данилевского и Леонтьева,

цивилизационный подход Шпенглера и Тойнби, разработки евразийцев и др., которые объединяет отрицание культурного и исторического универсализма.

Ссылки:

1) Дугин А. Контринициация / А.Г. Дугин. Абсолютная Родина. – М.: «Арктогея-центр», 1999. 171-192 сс.
2) Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – СПб.: «Азбука-Классика», 2010. 48-49 сс.
3) Об основных чертах НРД см.: Жаринов С. Просветление ниже пояса. Неотантризм как феномен "новой религиозности" / http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1495
4) Мень А. История религий. Том 3. - М.: Издательство «Слово», 1992 г. глава 5.
5) Подробнее об этом этнографической школе см.: Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. 61-84 сс.
6) Трубецкой Н. Религии Индии и христианство. / Н. Трубецкой. Наследие Чингисхана. – М.: Эксмо, 2007. 370 с.
7) Подробнее о сути различения креационизма и манифестационизма см.: Дугин А. Философия традиционализма. – М.: Арктогея-Центр, 2002, Дугин А. Абсолютная Родина. – М.: «Арктогея-центр», 1999, Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: «Евразийское Движение», 2009.
8) Тимощук А.С. Постмодернизм и неоиндуизм как единое пространство посткультуры. // Ориентиры... Вып. 1. - М.: ИФ РАН, 2001.109 с.
9) Моралес Ф.Г. Все религии это не то же самое. Проблема индуистского универсализма, критика радикального универсализма. // «Hinduism today», July/August/September, 2005. / http://www.nb-info.ru/sanskrit.su/antiunivers.htm
10) Моралес Ф.Г. Указ. соч.
11) Подробнее о проблеме «Filioque» и ее последствиях см.: В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Вочточной Церкви / Боговидение; пер. с фр. В.А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. – М.: АСТ, 2006. 152-160 сс.
12) Семенко В. Метафизика апостасии. О духовно-метафизических истоках кризиса современной цивилизации (Тезисы доклада). Статья опубликована в журнале «Проблемы развития» (вып. 1, 2001) и на сайте «Русская линия» - «Вестник «Русской линии», вып. 8.
13) По словам Лосского В., Предание Православной Церкви «никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью» (Лосский. В.Н. Очерк мистического богословия. 115 с.).
14) Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н. О. Османова. – СПб.: Издательство «Диля», 2010.
15) Максимов Ю. Преподобный Иоанн Дамаскин об исламе. / http://www.pravoslavie.ru/put/4090.htm
16) Трубецкой Н. Указ соч. 400 с.

Джемаль против Генона: опыт фундаментальной критики

Евгений Кауганов
эксперт Центра Консервативных Исследований

Гейдар Джемаль выступает как радикальный критик Генона, и направляет свою критику не на частные аспекты генонизма, но на всю парадигму геноновской мысли в целом и дает на нее предельно жесткий концептуальный ответ. В данной статье автор ставит целью максимально сжатое резюме критики Джемаля, ни в коей мере не претендуя на исчерпывающее ее изложение.

Прежде всего следует отметить, что Джемаль начинал свой интеллектуальный путь (за вычетом раннего гегельянского периода) как генонист и, как он говорил в одном из интервью, прожил полную идентификацию с доктриной Генона, пока не обозначил для себя точку дискомфорта и расхождения. Джемаль датирует первый импульс к преодолению Генона 1972 годом. Впоследствии он подвергает генонизм фундаментальному пересмотру, и у позднего Джемаля это, наконец, результирует в полное преодоление и опрокидывание геноновской логики и методологии.

Итак, в чем же сущность его критики.

1. Традиция жрецов и традиция пророков: неснимаемый дуализм

Основополагающим, догматическим в топике Генона тезисом является принцип «трансцендентального единства традиций»: Генон постулирует, что все традиции восходят к единой изначальной примордиальной Традиции, проистекают из нее и, в конечном итоге, являются ничем иным, как филиациями и разнообразным выражением этой единой Традиции. Все противоречия, все различия между традициями существуют только на экзотерическом, внешнем уровне, а на эзотерическом, метафизическом уровне все они сущностно едины.

Эта аксиома генонизма понимается Джемалем как фундаментальный подлог и аберрация. Геноновскому монизму и универсализму он противопоставляет радикальную, неснимаемую метафизическую дихотомию двух полюсов – традиции жрецов и традиции пророков.

Эта дихотомия – ось всего критического подхода Джемаля, аффектирующая весь строй его мысли (важно отметить, что «традиция жрецов» является чисто техническим термином Джемаля, обозначающим всю совокупность некреационистских, неавраамических традиций, то есть, строго говоря, манифестационизм. Сам Джемаль термин «манифестационизм» не использует, а использует в качестве синонимов к «традиции жрецов» драстические термины «язычество» и «естественная религия»). В свое время Александр Гельевич Дугин, переосмысляя и корректируя Генона, выдвинул тезис о «трансцендентальном единстве языка традиции». В таком случае Джемаль говорит, если угодно, о «трансцендентальном дуализме двух языков» – «жреческого» и «пророческого».

Под таким углом зрения генонизм представляет собой фокус, в котором сходятся все силовые линии жреческой метафизики. При этом Генон, следуя своей универсалистской логике, изо всех сил стремился максимально сгладить, затушевать структурные противоречия между манифестационистскими традициями и монотеистическим креационизмом и представить последний как просто экзотическую версию той же самой интегральной Традиции, просто адаптированную для менталитета людей конца кали-юги. Таким образом, Генон разоблачается Джемалем как апологет жреческой линии, сознательно или несознательно проигнорировавший уникальный смысл авраамического откровения пророков. Соответственно, между генонизмом и жреческой традицией, жреческим мировоззрением, в полемическом контексте Джемаль ставит знак равенства: полемизируя с геноновским традиционализмом, Джемаль полемизирует со жреческой традицией, и наоборот. Это принципиальный интеллектуальный ход Джемаля, который постоянно нужно иметь в виду для понимания специфики его оппозиции к Генону.

Вкратце остановимся на разборе фундаментальных и наиболее акцентируемых Джемалем принципов, лежащих в основе этих двух абсолютно враждебных, взаимоисключающих друг друга традиций.

2. Метафизика жрецов и метафизика пророков

Магистральным вектором метафизики жреческой традиции является стремление к конвергенции, интеграции с чистым бытием и

Гейдар Джемаль

высшее тождество в финальной реальности, в бескачественном Абсолюте, кроме которого нет ничего, который снимает все. На это экстатическое высшее тождество субъекта и объекта нацелены все без исключения жреческие традиции и инициатические школы. Самой наглядной иллюстрацией является индуистская формула «Атман есть Брахман». Медиатором этого тождества выступает «Великое существо», гармонизатор и стабилизатор неравновесия между бытием и логосом. «Великое существо», по Джемалю, – это «Бог» жреческой традиции.

Традиция пророков имеет совершенно отличную от жреческой модальность и привносится в этот мир пророками. Суть монотеистического послания заключается в том, что бесконечный бескачественный Абсолют, который является последней инстанцией восприятия – это «абсолютно» враждебный живому Богу рок.

Согласно Джемалю, откровение разрывает замкнутый круг всеобщего тождества и свидетельствует об источнике, находящемся вне всяких аналогий, объявляет абсолютную войну естественному разуму (опыту, чувствам и т.д.). Вместо субъект-объектного тождества в центр онтологии и антропологии ставится радикальная субъект-объектная дистинкция. Человек в перспективе монотеизма является местоблюстителем от имени абсолютно трансцендентного, скрытого и непостижимого Субъекта, который принципиально не дан ни в образах, ни в аналогиях, ни в сравнениях и является контрапунктом ко всему сущему. Такие явления в рамках ислама, как суфизм (адептом которого, как известно, был Генон) с его холистским, «криптоманифестационистским» принципом «вахдат-аль-вуджуд» («единство бытия») расцениваются Джемалем в оптике «чистого монотеизма» как девиация и субверсивное жреческое влияние.

Одна традиция настаивает на чистом бытии, на том, что перцепция есть функция от этого бытия, возникает как некий эпифеномен. Другая же настаивает на том, что все, что нас окружает как предмет перцепции, есть знамение того, что делает саму эту перцепцию

возможной. Одна традиция порядка, иерархии, системы, авторитета, ценности и высшей окончательной бессмысленности, потому что она представляет собой раз и навсегда заданную онтологическую программу, которая стирается и возобновляется, вечное возвращение равного. Ему противостоит вторая традиция, традиция антисистемы, традиция революционная, которая ни во что не ставит иерархию бытия, преимущество других эонов времени, противопоставляет эонам времени абсолютное, актуальное «здесь и теперь».

В оптике «традиции Пророков» сущность высшей инстанции онтологии обнажается как «Ничто, которое ничтожит» (Хайдеггер), «дурная бесконечность» (Гегель), бесконечная энтропия, чистая Бездна, «абсолютная динамика экстравертного негатива», а творимая ей реальность – как концентрационная вселенная, преодоление которой является высшим категорическим императивом на пути человечества.

Джемаль резюмирует оппозицию жрецов и пророков следующими словами: «Генон (как мы помним, говоря о Геноне, Джемаль подразумевает жреческую традицию – прим. авт.) описывает реальность как она есть, в то время как ее нужно переосмыслить под другим углом – какой она должна быть. Сущее, которое с точки зрения Генона является «наиоптимальнейшим» из всего возможного, является фундаментальной ошибкой, которая встроена в программный формат первоположения... бытие – не самодостаточная сверхценность, а вызов и постановка задачи, в ходе которого оно должно быть преодолено».

Это революционное послание заложено, по Джемалю, в откровениях всех монотеистических пророков. Революция пророков – это восстание против реальности, против чистого рока. Именно на этой идее радикальной контр-онтологической революции основан концепт «исторического финализма» Джемаля.

3. Кшатрийская революция против жреческого консерватизма

Философская «линия разлома» между Геноном и Джемалем продолжается по узловой для геноновского дискурса теме «контр-инициации», о которой еще пойдет речь ниже. Первым глобальным проявлением контр-инициации Генон считал так называемую «Революцию Кшатриев (воинов) против Брахманов (жрецов)». Генон

расценивает ее в контексте сакральной истории как точку старта «контр-инициации», как первое звено в серии катастроф на пути к «земному аду», к Модерну и Постмодерну.

Джемаль, отталкиваясь от базового метафизического настроя, оценивает восстание кшатриев радикально иначе. В оптике Джемаля диалектика противостояния жрецов и воинов провиденциальным образом сопряжена с драмой авраамического пророческого откровения.

Воины и жрецы – это два фундаментально противостоящих друг другу сознания. Кшатрии – носители героического сознания, воли к новому, к «радикально небывшему», к революции. Жрецам соответствует Мудрость, воля к вечности, к «вечному возвращению равного», воля к бытию. Тысячелетиями жрецы пытались оковать потенциал кштариев, воинов духовными кандалами и запретами, чтобы превратить их в служителей гармонической пирамидальной системы иерархического подчинения, низвести их на функциональную роль жандармов. Пророки, по Джемалю, приходят, чтобы снять с них магию этих духовных запретов и превратить их в ударный авангард всех обездоленных, чтобы разрешить навсегда онтологическую проблему несправедливости. Дополняя эту тезу, Джемаль указывает на то, что сами Пророки воплощают в себе архетип воина, поэтому пророческое послание приходит в столь глубокий резонанс с кшатрийским «героическим сознанием».

Постулируемая Джемалем утрированная антагонистичность воинов и жрецов, являющаяся социологической проекцией антагонистичности двух метафизик – пророческой и жреческой, несет в себе ключевую важность для всей топики джемалевской мысли. Утверждая антагонистичность воинов и жрецов с одной стороны и пророческой и жреческой традиций с другой, Джемаль на сей раз вплотную подходит с синтезу социологического и теологического аспектов в единой методологии.

4. Геноновская «конспирология» против «конспирологии» Джемаля

Еще раз обратимся к контр-инициации. В дискурсе Генона «контр-инициация» является своего рода «конспирологическим» концептом. Контр-инициация по Генону – это «активный двигатель грехопадения» и «движущая сила прогресса» в профаническом смысле.

Предельно обобщая, геноновская схема состоит в том, что воины восстают против жрецов, потом торгаши, буржуазия, восстают против воинов и, наконец, крайняя стадия – шудры, люмпены, восстают против торгашей. Это последняя фаза вырождения и профанизма.

Джемаль, в свою очередь, отвечает на эту генонистскую конспирологию своей конспирологической теорией, которая на первый взгляд может показаться крайне экстравагантной.

Джемаль выдвигает невиданный для Генона тезис, что «никакого профанизма нет. Профанизм есть некая маска, некое частное явление, которое представляет собой определенную пропагандистскую программу, предназначенную для конфиденционирования сознания наиболее периферийных слоев населения, массовых и широких периферий. Сакральный авторитет никуда не исчез и не мог исчезнуть. Иерократия никуда не исчезла, а существует в гораздо более жестокой тотальной форме». Тактика криптоиерократии состоит в том, что тайный сакральный авторитет ставит системы «заглушек», завес между своей подлинной властью и тем, что воспринимает массовое сознание. В частности, парламенты, либеральные институты, открытое гражданское общество, законы рынка и прочее – все это не более чем система таких заглушек, неких выстроенных ширм, за которыми стоит та же самая реальность. Более того, Джемаль утверждает, что с определенного времени в Европе иерократия сама начала готовить акции типа Великой французской революции для того, чтобы реально сохранить свою власть и чтобы на конечном этапе создать «полностью контролируемое, зомбируемое общество, называемое открытым, гражданским, рыночным». Конечный смысл, телеология этих маневров иерократии сводится к реализации пирениалистского проекта, проекта вечного человека, являющегося отдельной главой в философии и «конспирологии» Джемаля.

5. Смысл Модерна

Таким образом, следуя логике Джемаля, иерократия является подлинным, закулисным автором Модерна. И в то же время, как это ни парадоксально, говоря о метафизике Модерна, Джемаль трактует его как инспирированный героическим сознанием акт восстания против растворяющей стихии универсальной мудрости жрецов. Коренная интенция Модерна трактуется как «фаустовский антитрадиционализм»

организатора проекта, будь то в сфере абстрактного умозрения или цивилизационного конструирования. В этом отношении в высшей степени характерна оценка Джемалем Декарта, самого одиозного с точки зрения Генона европейского философа. Декарт по Джемалю – «наиболее близкий «чистому монотеизму» западный философ, поскольку он «бросил вызов европейской пантеистической (манифестационистской, холистской par excellence) традиции, рассматривающей мир как бесконечное единство, перетекающее друг в друга». Декарт сказал, что реальность состоит из двух моментов – протяженности (res extensa) и мысли (res cogitans), несущей в себе потенциал точки оппозиции, противостоящего всему тварному субъекта. Постулируемая Декартом двойственность и делает его наиболее близким ультракреационизму Джемаля и наиболее враждебным подспудному манифестационизму Генона.

Библиография:

1. Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991.
2. Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994.
3. Джемаль Г. Д. Революция пророков. М., 2003.
4. Джемаль Г.Д. Освобождение ислама. М., 2004.
5. Дугин А.Г. Философия традиционализма. М., 2002.

Рене Генон

СЕМИНАР № 3

Социология русского раскола

• Русское старообрядчество:
дисциплина эсхатологических дистанций
• За словами неокружнического спора
• Старообрядческое мировоззрение
• Эволюция старообрядческой интеллектуальной мысли
• Экклесиологические перспективы православного старообрядчества (единоверия)
• Радикальные течения старообрячества

Обзор

По традиции при поддержке Центра Консервативных Исследований и Кафедры социологии международных отношений Московского Государственного Университета под руководством профессора А.Г. Дугина 23 ноября 2010г. состоялся интеллектуальный семинар «Социология русского раскола», посвященный тематике старообрядчества.

Старообрядчество представляет собой совершенно уникальную среду, к которой мы должны обращаться с разных точек зрения. В каком-то смысле слова старообрядчество – не просто феномен сегодняшнего дня, оно также является феноменом завтрашнего дня. По мере того, как в современности нагнетается эфемерность, иллюзорность, старообрядчество становится всё более и более реальным, все более и более аутентичным и адекватным с точки зрения своей позиции.

С основным докладом выступил профессор А.Г. Дугин.

Тезисы доклада профессора А.Г. Дугина:

1. Старообрядчество – феномен гигантского масштаба. Его можно рассматривать с разных сторон. Я предлагаю выделить несколько подходов: 1) социологический, 2) экзистенциальный, 3) философский, 4) иероисторический, 5) геополитический.

2. Социологический. Старообрядцы сконструировали особое общество, основанное на глубинных социологических принципах. В основе лежит дуализм, сводимый к геноновской дихотомии: Традиция/современность. Традиция = сакральное; но современность не столько профанное (в смысле Дюркгейма), сколько «антисакральное», в смысле «Великой пародии» Генона. Для старообрядцев дуальность Традиция/современность (старое/новое) имеет определяющее значение. Их позиция такова: за Традицию против современности и за старое против нового. Иными словами, это радикальная версия традиционализма. Старое – благо, новое – зло, антиблаго.

3. Второй пункт: старое ушло, а новое наступило. В балансе старого и нового в конкретный момент (раскол, Никоновские реформы) произошел необратимый сдвиг: новое стало доминировать

над старым. Современность победила Традицию. Было построено современное общество вместо общества Традиции. Старообрядцы – те, кто хотят разделить судьбу Традиции во всех случаях: в триумфе и поражении. Старообрядцы признают себя социально и исторически проигравшими; в победившей современности они хотят быть проигравшими – это их свободный выбор. Так они строят общество (малое общество самих староверов) на основании радикального отторжения окружающего их нового общества (общества апостасии). Так создается фундаментальная дистанция: человек против окружающего мира. Экзальтация этой дистанции у радикальных старообрядцев (особенно на первых этапах) доходит до гарей («Скончевайте же нас поскорее – а то бытие нам при вас надокучило» - Игнатий Соловецкий. Аввакум: «Русачки же мои миленькие не так – во огнь дерзают, а правоверия не предают»).

4. Итак: староверы утверждают социологический дуализм, основанный на диакрисисе, на различении (см. А.В. Муравьев на прошлом семинаре о Платоне и различении духов), и выстраивают на его основании контр-общество, радикально противоположное окружающей социальной среде. Среда есть зло. Ему надо оппонировать, стягиваясь к точкам глобальной периферии. Меняется топология и карта пространства: в центре находится периферия (Вавилон, дьявол), на периферии находится «укрывавшийся центр». Сами староверы - не просто Традиция, они - гонимая Традиция, преследуемая Традиция, казнимая Традиция. Традиция в трагедии.

5. Экзистенциально: ассимиляция социологического дуализма старообрядцами выстраивает новый тип старообрядческой личности со специфической формой экзистирования. Это личность, принципиально отчужденная от среды. Она не доверяет среде. Показательны идеи бегунов-безденежников о том, что «антихрист отравил воды земные» и креститься можно только в дождевой воде, в лужах. Староверы поместили бытие внутрь, «все в тоби!», и тем самым конституировали субъекта. Обреченный субъект бегунства и нетовщины – уникальное явление в русском обществе. Субъект открывается в предельном отчаянии – на максимальной дистанции от общества: тогда, когда Традиция исчезает, удаляется. Субъект – богооставлен. Красная подушка. Экзистирование есть конституирование богооставленности в среде, то есть опустоше-

ние, у-ничто-жение среды. Такая дистанция есть предпосылка для рождения воли. Староверы, тем самым, наиболее «западная» часть общества, теснее всего связанная с Логосом – с разумом и волей.

6. Философски: староверы отделили теологию от мира, то есть Логос от фюзиса. Тем самым они организовали «койнонию логоса» (сами староверы) в оппозиции «койнонии фюзиса» (никониане, кадровые). Философия основана на аскетической практике. Без отступления от феноменов невозможно созерцать идеи. Старообрядцы – среда становления русской философии.

7. Иероисторически: староверы живут в пост-истории. История завершилась не с Бодрийяром и не с Фукуямой, но с патриархом Никоном. Самое страшное уже произошло. Катастрофа не в будущем, но в прошлом. Смысл истории в том, что она священна. Не священное не может быть историей. Поэтому старообрядцы живут в остановившемся времени. Опыт пост-истории – санкт-петербургский, советский и современный есть синхроническое пребывание в аду. Романовский-советский-демократический ад является сплошной средой.

8. Геополитика раскола: староверы были носителями духа и культуры Московской Руси (Восточной Руси) перед лицом Западной Руси (активно присоединяемой в XVII веке к России) и никоновского «православного эйкуменизма» с греко-малороссийским уклоном.

Старообрядцы сформировали новый тип общества, на уникальных основаниях. В его основе лежит идентификация людей со старообрядчеством как идеей, и смысл этой идеи вписывается в дихотомию, описанную Геноном. Вспомним, как формировалась модель общества Модерна.

«L'moderne» (современное общество) начал наступление на «l'ancien» (старое общество) и с этим связано наступление нового времени: отторжение логики Традиции и принятие логики нового. Иными словами, вся социология оперирует двумя этими фундаментальными понятиями: общество современное и общество традиционное. Весь основополагающий инструментарий социологов восходит к этому дуализму.

Старообрядцы так же ставят в центр эту дихотомию, но выбирают не «l'moderne», а «l'ancien». Дело в том, что старообрядцы утверждают, что есть хорошее, нормативное общество - это традиционное общество, а плохое общество - это общество современное, «Le moderne».

Разница между старым и новым - это не хронологическая разница в контемпоральной оси времени, это разница между двумя типами общества, причем старое может быть вечным, а новое может быть древним. То, что хронологически принадлежит старому, социологически может принадлежать новому.

Проблематика старого и нового заостренно до крайности: между ними наблюдается антагония, в изменениях богословского культа старообрядцы провидят всё то, что из этого вытечет. То общество, которое приходит на место общества традиционного, есть общество абсолютного зла. Старообрядцы говорят этому обществу «нет», причем объем их «нет» усиливается по мере движения от наиболее умеренных толков старообрядчества (поповцев) к самым радикальным. Они говорят «нет» не только внешнему миру, но и внутреннему, и, таким образом, их идентичность сводится к точке.

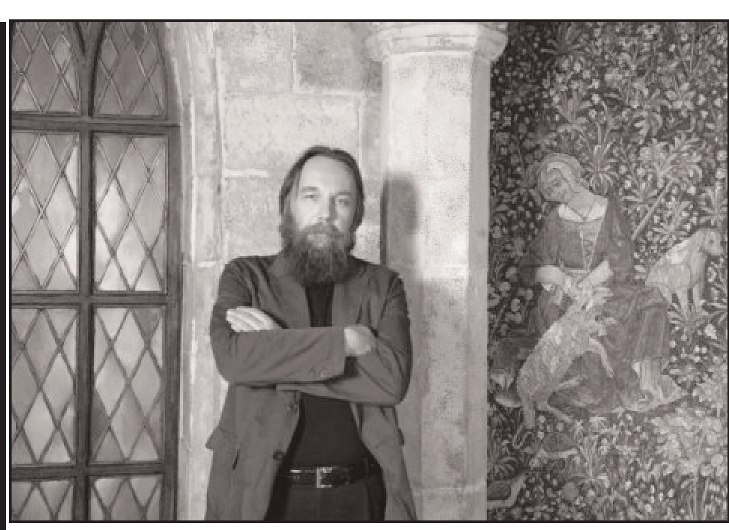
Старообрядческое общество не является в прямом смысле «старым» или «новым» - это третье общество, стремящееся реконструировать Традицию, сохранить ей верность, основываясь на отторжении современности. Можно сделать вывод, что старообрядцы оперируют тремя видами общества: дораскольным (являющимся православным, традиционным), современным (абсолютно противоположно первому), и третьим, посредством реконструкции старого общества, отчего, быть может, оно становится лучше.

С экзистенциальной точки зрения старообрядчество образовывает специфический тип русского человека, живущего в ситуации абсолютного отчуждения. Чем уникален русский человек? Тем, что он слит со средой, тем, что он доверчив, открыт, сохраняет свой интеграционный потенциал. Вокруг старообрядцев среда представляется не сакральным, а абсолютным злом, антисакральным.

С философской точки зрения, старообрядцы отделяют свое философствование от философии мира, они выступают в качестве рационально мыслящих философских русских.

Выводы по итогам первого доклада

А.Г. Дугин представил всеобъемлющий, многосторонний подход к рассмотрению старообрядчества как феномена. Подводя итог, можно сказать, что старообрядчество выступает социально-культурной средой русского традиционализма, в которой наличествует более всего предпосылок для Логоса; это трезвящееся состояние интенсивного различения, выпаривающего Логос из Хаоса, освобождающего дух из природы.



Содоклады

Участники семинара выступили с содокладами в рамках топики старообрядчества. Были высказаны различные точки зрения о старообрядчестве как феномене, мировоззрении и эволюции старообрядческой интеллектуальной мысли, перспективах православного старообрядчества и его радикальных течениях.

Старообрядческое мировоззрение

Доклад представил - к.и.н., старший научный сотрудник ИВИ РАН А.В. Муравьёв, который сам является представителем поповского согласия старообрядчества. Он отметил, что старообрядчество само по себе представляется сложным феноменом в силу того, что слабо поддается исследованию снаружи, и для понимания внутренних механизмов нуждается в исследовании изнутри. А.В. Муравьёв выделил основополагающие константы:

Во-первых, догматика и символический язык. Для старообрядцев православие есть обрядоверие, т.е непосредственное его проявление, выражение, и поэтому символы, такие как двуперстие, являются догматами, а не внешними формами. Другой важной особенностью является статичность динамики. Наряду с этими можно отметить и домостроительность, экономию (проявление снисхождения), примером которого может являться «Житие» Аввакума, где он описывает чувства сострадания к палачу. Одной из констант старообрядчества является всеобщая аскеза и идеал целомудрия. Человек, не хранящий целомудрие, отдает энергию вовне.

При этом А.В. Муравьёв отметил, что верность тоже является аскетической стороной. В Модерне верность понимается как некая относительная величина, для старообрядца же верность является абсолютной ценностью.

Третья константа – это богослужение и сакральное пространство. Мир делится на сакральное и профанное. Для радикальных старообрядцев мир сатаны находится непосредственно на той границе, где кончается моленная (т.е. сакральное пространство), для беспоповцев же возможна некая переходная зона.

Следующий аспект – это символика и её роль. Символы не оторваны от их денотата (содержания).

Особенно Алексей Владимирович подчеркнул важность вопроса «истовость или уставное богослужение?», поскольку в вопросе богослужения старообрядец не может ничего изменять, или, скажем, подлаживаться под человеческие слабости. В идеале осуществляется постулат апостола Павла «непрестанно молитесь, за все благодарите». Выражением сакрального момента также являются, например, иконы, сакральная одежда и знаменное пение.

Будучи людьми, живущими в мире Модерна, «победившего злого начала», старообрядцы стараются сохранить некий положительный вид человека в таких, например, проявлениях, как ношение пояса, кафтана.

Далее докладчик выделил константу старообрядческого быта. Она проявляется в стремлении сохранить в быту определенный порядок и чин (например, время еды и молитвы; воспитании детей и т.д.), постулируя, что в основе всего лежат правила. Снимаются две оппозиции: 1. конфликт поколений и 2. мужского и женского начал.

В отношении политики старообрядцы особо осознают себя как живущих под властью еретиков. Умеренным течениям старообрядчества свойственно лояльное отношение к власти до тех пор, пока речь не зайдет о вере.

Очень важна и культурная константа, она примечательна любовью к учености, книжности (в 18-19 вв. проявлялась поголовная грамотность старообрядцев). Мирская культура (пожалуй, за исключением литературы) воспринималась как чуждая.

Эволюция старообрядческой интеллектуальной мысли

Роман Майоров отметил очень высокие показатели грамотности среди старообрядцев. Для периода конца 17-начала 18 вв. было свойственно двухэтапное образование. С одной стороны – базовое образование: давались грамота и пение, учителем был А. Борисов, который создал свою систему образования. С другой стороны – профессиональное образование (иконопись). В целом можно сказать, что для

того времени в масштабах всей страны образование было весьма приличным. Роман Майоров согласился с Александром Гельевичем о факте перемещения центра (из Москвы) на окраины. Также заострил внимание на системе образования братьев Денисовых, в котором отразилось барочное влияние.

Для 19 века также свойственна высокая грамотность, дети обоих полов знали молитву, изучали догматику и богослужение. Школы были представлены двумя типами: в некоторых учили только механизмам славянского чтения, в других же обучали уже беглому чтению и пению, а также знакомили со старообрядческим уставом. В 20 веке появился новый тип образования в рамках старообрядческой традиции – Московский Старообрядческий Институт, который являлся классическим светским заведением того времени с сочетанием новой традиции богословия.

Подводя итог, Роман Майоров отметил, что с одной стороны, в старообрядчестве всегда есть преемственность, сохранение традиции, а с другой – возможность адаптации новых методов для проповеди, для донесения старообрядческих ценностей.

Экклесиологические перспективы православного старообрядчества (единоверия)

Михаил Анатольевич предложил рассматривать феномен единоверия как основу, на которой обозначилась гносеологическая перспектива. В начале выступления докладчик обратил внимание слушателей на то, что используемую вынужденную методологию можно считать нейтральной, учитывая, что сами реконструкторы зачастую бережно относятся к традиции и сохранившимся историческим источникам.

Михаил Анатольевич считает, что старообрядчество и есть дораскольная Русская церковь, которая никогда не теряла своего единства, соборности и преемственности.

Далее выступающий привел цитату митрополита Иллариона: «Старый обряд – это не просто обряд; старый обряд можно назвать эталоном для церковной жизни». Также он добавил, что этот эталон не может подразумевать никаких альтернатив. В идеале экклесиологическая

перспектива единоверцев в идеале должна быть следующей: самое важное – это негорделивое осознание своей эталонной миссии при отказе от позиции вечного пугливого оглядывания.

В заключение М.А Тюренков процитировал слова митрополита Иллариона: «Как отмечал ранее Святейший Патриарх Кирилл, несколько столетий назад была предпринята попытка изменить цивилизационный код наших предков, привить им иную культуру и иные ценности. Это закончилось неудачей, а во многом и трагедией. Нужно было многого лишиться, чтобы теперь понимать, насколько важно и полезно обращаться к нашим духовным истокам, обращаться к той традиции, которая сохраняется и в нашей Церкви». Именно возрождение того самого русского цивилизационного кода, основанного на православии и вере, для начала в РПЦ и заключается главная экклесиологическая перспектива единоверия. Ортодоксия измеряется точностью и искренностью следования священному преданию Православной Церкви.

За словами неокружнического спора

В докладе речь пойдет о проблематике не с богословской точки зрения, а прежде всего с упором на структурно-исследовательский характер. Речь идет о скрытых вопросах метафизического, онтологического и исторического характера, которые непосредственно затронули старообрядческую среду. Дело в том, что к середине 19 века в среде старообрядчества явно наметилось тяготение к нахождению общего языка с господствующей Церковью, к поиску более общей платформы. Они нашли выражение в многочисленных писаниях И.Г. Кабанова, которые оформились в виде так называемого «Окружного послания». Суть «Окружного послания», заключается прежде всего в том, что нет непреодолимых догматических, канонических и прочих расхождений между старообрядчеством и новообрядчеством.

Прежде всего, Церковь и священство будут стоять до скончания века. Второе: господство Церкви, согласно И.Г. Кабанову, не содержит духа антихриста. Третий момент: написание имени Божьего как Иисус – не написание имени иного Бога, а тот же, что и у старообрядцев. Четвертое: не следует хулить 4-конечный греческий крест. Пятое:

сохранение бескровной жертвы. Шестое: вполне законное приношение пятой просфоры за Царя. Седьмое: непринятие Божьих учений ереси. И последнее: антихрист носит исторический характер.

Однако следует отметить, что «окружное послание» вызвало сопротивление в старообрядческой среде. Основанием этого возражения явилось то, что господствующая церковь верует не в Исуса Христа, сына Божьего, а в другого Бога, Иисуса, который был распят на 4-конечном греческом кресте.

Безусловно, раскол в 17 веке означал вхождение в линейное время Запада, открывшего парадигму Модерна. Тем самым, не только Церковь, но и русское общество входит в линейное время Европы.

Возможность примирения православия и католицизма может быть осуществлена никоим образом не через церковные связи, а через внешнюю силу, которой является православный Император, и в этом смысле имя Павла, который одновременно выступает как защитник никонеанства, в то же время восстанавливает в РПЦ старый обряд.

После выступления докладчика А.Г. Дугин обратил внимание на то, что старообрядчество рассматривает вторую букву «И» как сокращение от «ИН» - «другой», «иной». Написание Имя Божьего с двумя «И» интерпретируется с точки зрения филологии.

Радикальные течения старообрядчества

Как отметил в своем докладе А.Г. Дугин, самоидентификация старообрядцев, их кредо подразумевает радикальное отвержение окружающего социума во всех его проявлениях как мира, впавшего в апостасию и ставшего царством антихриста. Наиболее полно, бескомпромиссно и отчаянно онтологический и экзистенциальный максимализм ревнителей древлего благочестия проявился в крайних течениях безпоповства: среди бегунов - странников, безденежников, среди нетовцев и других носителей неуступчивого русского Логоса. Отмеченное А.В. Муравьевым свойственное всем староверам отношение к светским и духовным властям как к еретическим, равно как и стремление «жить скрытно», наиболее радикально выразилось в упомянутых выше безпоповских толках.

История бегунского или страннического толка восходит к XVIII столетию, к тому периоду, когда из староверов поморского согласия выделился сначала филипповский толк (это, напомню, произошло после того, как поморские признали молитву за царя, что для филипповцев было равнозначно молитве за царя-антихриста), а затем и более крайнее направление.

Основателем бегунства принято считать чернеца Евфимия, беглого солдата родом из Переяславля-Залесского. Евфимий несколько лет прожил среди московских староверов-филипповцев, но затем порвал с ними, обвинив в подчинении «законам градским».

Рассказывается, что Евфимий задал московским старцам 39 вопросов, на которые они не дали ответа. Так же как и старообрядческий наставник Григорий Талицкий, казненный незадолго до начала проповеди Евфимия, основатель страннического толка учил о том, что антихрист воплотился в лице царя Петра – Петра-антихриста. Более того, антихристово клеймо лежит на всей власти. Евфимий говорил так: «Апокалипсичный зверь — есть царская власть, икона его — власть гражданская, дело его — власть духовная».

Поэтому, делали вывод последователи Евфимия, в нынешнем мире «достоит таитися и бегать»: паспортов не брать, на воинскую службу не идти, более того – не иметь ни дома, ни семьи. «Путь ко спасению для верующих, - учил инок Евфимий - не пространный, еже о доме, о жене, о чадах, о торгах, о стяжаниях попечение имети, но тесный и прискорбный, еже не имети ни града, ни села, ни дома». Все в этом мире есть произведение антихриста: все государственные установления, общественные нравы и порядки, обыденные человеческие разговоры. Бежать следовало не только от никониан, но и от самих старообрядцев других, более умеренных толков.

Более того, истинно-православный христиан должен принять новое крещение – крестить себя сам, ибо только так можно быть уверенным, что никто из слуг антихриста не осквернил святого таинства. Тот, «кто измывается в истинной купели Христа Бога, поистине воскресает и чист и светел от тьмы бывает; кто же во антихристову купель измыватися слазит, то ровно в кал главня омочится, паче скверней и смрадней оттуда возникает… Все, которые во Христа крещаются, в правду и премудрость облачаются, а те, которые в сатану погружаются, облачаются в стыд и срамоту».

Так писал инок Евфимий в своей книге «Цветок десятисловный», которую, по смерти старца, распространяла его спутница, бегунская наставница Ирина Федорова.

Центром бегунства стало Пошехонье – местность на юге нынешней Ярославской области, известное своими гарями, самосожжениями ревнителей древлего благочестия.

Во времена Екатерины II, в правление которой отношение к древлеправославным христианам начало смягчаться, страннический толк распространился в Вологодской, Костромской, Олонецкой и Владимирской губерниях, а позже – в Западной Сибири и Поволжье.

В начале XIX в. среди странников появляются так называемые «жиловые» - те, кто дают приют скрывающимся от Антихриста истинным христианам. В таком приюте - «пристанодержательстве» - устраивались тайниками для «крыющихся»: ямы под лестницами, чуланы, тайные укрытия за стеной или под двойной крышей; тайник одного дома соединяется с тайником другого, третьего и т. д., так что из тайника последнего дома можно было незаметно выйти в сад, перелесок, на большую дорогу и т.д. Страноприимцы давали обет умереть в действительном «странствовании». Есть сведения, что перед приближением смерти странноприимца его помещали в тайнике «пребывать в душеспасительном страхе», в полицию же подаётся объявление о его побеге, и затем, если больной «положительно безнадёжен к выздоровлению», его перекрещивали.

Менее достоверными следует считать свидетельство о распространившемся в страннической толке обычае «красной смерти» - эти сообщения основаны на слухах, бытовавших среди новообрядческого населения. Говорили, что умирающего бегуна удушают специальной красной подушкой, с тем, чтобы он своей мученической смертью искупил часть своих грехов и грехов всех бегунов. С.А. Зеньковский полагал, что «эти рассказы, видимо, обосновывались на фантазии врагов бегунов». Известно лишь одно косвенное подтверждения данного ритуала: в 1897 г. в Шуйском уезде Владимирской губернии по факту подобного преступления было заведено уголовное дело.

К первой четверти XIX века относят возникновение бегунов-безденежников или Антипова согласия. Странник по имени Иван Петров, родом из Костромской губернии решил, что деньги брать нельзя:

поскольку на них изображен государственный герб. Тех, кто с ним не согласился, Петров посчитал вступившими в соглашение с антихристом, после чего покрестил сам себя, и ушел в странствие – сначала в пошехонские, а потом в вологодские леса.

Разумеется, бегуны отказывались брать документы, однако известно, что у них были самодельные «пачпорта» с надписями: «Господь защититель живота моего: кого страшуся?», «Сей пачпорт духовный по точкам чти тихо: царь царей!».

Более-менее достоверные сведения о странническом толке относятся к первой половине XX в. Согласно директиве Политбюро ЦК ВКП(б) от 24.01.1929 г., все органы религиозного самоуправления попадали в разряд действующих контрреволюционных организаций – в эту категорию попали и скиты и таежные монастыри странников. Исследователь старообрядчества Е.Е. Дутчак в своей диссертации «Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX – начало XXI в.)» отмечает, что «полевые археографические обследования старообрядческих поселений, начавшиеся во второй половине XX в., застали в подавляющей массе разрозненные и небольшие группы бегунов, число которых уменьшалось». Это отразило состояние исследований позднего странничества – работ крайне мало и посвящены они отдельным общинам. Вряд ли положение изменится в ближайшем будущем: преклонный возраст странников и объективные изменения системы жизнеобеспечения в широком смысле – приводят к физическому исчезновению их традиционной культуры во многих регионах страны.

Считается, что численность бегунов на конец XX в. незначительна, они представляют собой мелкие разрозненные секты, не признающие гражданских и церковных законов и скрывающиеся в глухих местах Сибири и северного Урала.

Другое примечательное радикальное направление безпоповства – нетовцы или Спасово согласие – возникло раньше чем странническое направление. Впервые о нетовцах стало известно в конце XVII в. в Керженских скитах Нижегородчины. Основатель толка Козма Андреев и его сотрудник Козма Панфилов учили, что «благодати Божией несть ни в церквях, ни в чтении, ни в пении, ни в иконах, ни в какой

вещи, все взято на небо».Спасовцы говорили что «нет в мире ни священства, ни таинств, ни благодати» (отсюда и их название — нетовцы). Спасётся лишь тот, кто уповает на Спаса Исуса Христа и молится ему. Согласно Зеньковскому, нетовцы свое происхождение ведут от старца Капитона, умершего еще до раскола – в 1650 или в самом начале 1660 гг. Капитон, скрывавшийся от властей в Вязниковских лесах, между Шуей и Вязниками, по свидетельству старообрядческого инока Ефросиния «вериги на себе носил каменные, плита созади, а другая спереди, по полтора пуда в обеих: и всего весу три пуда. Петля ему бе пояс, а крюк в потолке, а обе железны, то ему постеля: прицепил крюк в петлю повисе спати...»

На Пасху и на Рождество, Капитон ничего не разрешал есть своим ученикам, кроме «семен и ягодичия и прочих, растущих на земли», хотя они, его ученики, иногда и просили разрешения «сыра и масла и рыбы вкушати». На святую Пасху — по обычаю христианскому «ни яиц обагренных, сиречь красных, восхоте братии предлагать, но вместо того подаде им червленного горького цибула, сиречь луковицы». К слову, ближайшим сподвижников Капитона был «великий и премудрый Вавила», старец — иноземец «веры люторской», бывший выпускником Сорбонны, которого часто отождествляют со старообрядческим учителем Вавилой Молодым, сожженным 14 января 1666 г.

Заметим, что некоторых радикальных староверов-нетовцев часто принимали за никониан - сторонники глухой нетовщины или Спасова согласия совершают обряды крещения и брака в православных церквах и рассматривают их как простую регистрацию. На вопросы церковных миссионеров, кто они такие и в какую церковь веруют, нетовцы Шадринского уезда (Пермская губерния) отвечали: «Нам все равно, мы никудышники». Причиной такого никудышничества было то, что некоторые общины убедились незаконности деяний старообрядческих наставников, «нерукоположене действующих священная», не стали принимать от них ни крещения, ни исповеди, ни браков, а вместо этого, принялись молиться каждый в кругу своего семейства по одной псалтыри, ссылаясь в свое оправдание на 29-е слово преподобного Никона Черногорца. Новоспасовцы или поющая нетовщина дозволяют совершать крещение и брак мирянам, иповедуются перед

стариками, службу совершают по уставу с пением. Нетовцы, не приемлющие водного крещения, - последователи этого малочисленного толка отрицали водное крещение. Вместо него повивальная бабка нарицала новорожденному имя и при чтении 50 псалма надевала на младенца крест. По их мнению, слова псалма «окропиши мя иссопом» заключают в себе тайнодейственную силу крещения.

Представители другого течения стали крестить сами себя («самокрещенцы», «рябиновщина»). В некоторых источниках говорится, нетовские течения, отрицавшие какие бы то ни было обряды и даже поклонение иконам (напри-мер, «дырники», упоминаемые в качестве курьеза в религиоведческой литературе).

Среди радикальных направлений безпоповщины можно упомянуть федосеевцев – одно из безбрачных и антигосударственнических согласий, ведущих свое начало от Феодосия Васильева из рода бояр Урусовых. В «Приговоре или уложении» Новгородского собора федосеевцев 1694 г. установлено: «Брачное супружество совершенно отвергать законополагаем, потому что по грехом нашим в таковая времена достигохом, в ня же православнаго священства в конец по благочестию лишились. А посему и союзом брачным некому обязать, кроме как антихристовым попам, а безвенчанные браки имут запрещение от царя Алексея Комнина. Да и Апостол глаголет яко имущие жены яко неимущие будут». Впрочем, в сравнении с теми же странниками этот толк не столь радикален – у общины старопоморов-федосеевцев даже есть свой официальный сайт, на котором они пишут:

«Духовный антихрист есть вся совокупность нечестивого мира не знающего или извращающего учение Христа. Духовный антихрист вначале уничтожает священство, которое может передавать истинную христианскую преемственность… Если кто приемлет Святую Тайну в еретической церкви, то получает не благодать Божию, а причащается смертному греху… Государственная власть и безбожное общество отождествляются со слугами антихриста. Царствует уже не власть, но антихрист, который воплощается в каждом властителе по очереди, причем последующий хуже предыдущего. Из понятия о власти как «антихристовой слуге», следует положение, что молиться о власти, значит молиться об укреплении царства антихриста. Если власть «образ антихристов», то,

значит, и все исходящее от власти носит на себе печать антихриста. Любой свод гражданских и уголовных законов есть «Богом ненавидимыя, кривосказательныя, духоборныя книги», должностные лица – слуги антихристовы, еретическая церковь – «жидовский синедрион», высшая власть – «антихристов совет», делопроизводство по законам – «никонианский богоборный суд». Мир верует в троицу, но это нечистая и плотская троица, троица пребеззакония: это – Змий Диавол - все гражданское общество, лжепророки в лице лжеучительной и нечестивой церкви, антихристова власть».

К непримиримым ревнителям древлего благочестия можно отнести и упомянутых выше филипповцев (или липован), последователей беглого стрельца Филиппа, который со своими последователями предали себя самосожжению в 1743 г., когда к ним прибыла правительственная комиссия О.Т. Квашнина-Самарина для расследования их учения. Филипповцы имеют следующие особенности: отвергают моление за предержащую власть, поступивших в их толк супругов разводят на чистое житие, называя их братьями и сестрами, самосожжение и голодную смерть считают мученичеством за веру. В целом же отношение филипповцев и представителей других крайних течений безпоповства к миру, воспринимаемому ими как мир наступившей апостасии, можно выразить известной в старообрядческой среде фразой дьякона Игнатия Соловецкого, основателя Выговской пустыни, закончившего жизнь самосожжением вместе 2700 своими последователями: «Скончевайте же нас поскорее – а то бытие нам при вас надокучило».

За словами неокружнического спора

Владимир Карпец
к.ю.н., доцент социологического факультета

Прежде всего, я хотел бы отметить, что готов вести речь по данной проблематике не с богословской и ни в коем случае не с вероучительной точки зрения. То, о чем я буду говорить, носит исключительно структурно-исследовательский характер, поэтому прошу отнестись к этому именно так.

Речь идет о тех скрытых вопросах метафизического, онтологического и историософского характера, которые неизбежно всплыли за т.н. неокружническими спорами второй половины XIX в., затронувшими старообрядческую среду.

В середине XIX в. в среде старообрядцев как Белокриницкого согласия, так и беглопоповцев явно наметилось тяготение к нахождению общего языка с господствующей Церковью, но не на основе Единоверия, а на поиске некоей иной, более общей платформы. Эти тенденции нашли выражение в многочисленных писаниях выдающегося начетчика Илариона Георгиевича Кабанова (1819 – 1882), который писал под псевдонимом «Ксенос», что означает «странник». Данные тенденции были оформлены в виде т.н. Окружного послания 1862 г., которое было подписано многими старообрядческими иерархами, принадлежащими к старообрядческой церкви Белокриницкого согласия.

Окружное послание, написанное И.Г. Кабановым, – это, прежде всего, послание о том, что нет непроходимых догматических, канонических и прочих расхождений между старообрядчеством и новообрядчеством.

Суть его в следующем:

1. Церковь и священство будет стоять до скончания века.
2. Господствующая церковь, согласно Ксеносу, не содержит духа Антихриста – это очень важный момент.
3. Написание Имени Божьего через два «и» - «Иисус», это не написание имени иного Бога, а тот же самый Бог, что и Исус у старообрядцев.

4. Не стоит хулить двусоставный и четвероконечный греческий крест.

5. Сохранение безкровной жертвы.

6. Вполне законное приношение пятой просфоры за царя.

7. Господствующая церковь и старообрядческая церковь в равной мере не принимают ложных учений и ересей, и не содержат их.

8. Пришествие пророков Илии и Еноха и пророчество о конце мира полностью сохраняется. Это направлено против безпоповского учения о духовном антихристе. Антихрист носит исторический характер. Старообрядческая и новообрядческая церкви, в данном случае, едины по основным вопросам христианской историософии.

Окружное послание вызвало значительное сопротивление в старообрядческой среде. Это сопротивление было, в частности, выражено известным начетчиком Давыдом Антиповым из Гуслиц, Прокопом Лаврентьевым и т.д. – было несколько человек написавших Ксеносу ответ, и этот ответ также подписала значительная часть старообрядческой иерархии Белокриницкого согласия.

Основное возражение, из которого можно сделать историософские и онтологические выводы, состояло в том, что господствующая Церковь верует не в Исуса Христа, Сына Божия, вторую ипостась Пресвятой Троицы. Она, по мнению неокружников, верует в другого бога, «Иисуса» - который, как они уверяли, и родился на 8 лет позже, и был распят на четырехконечном двусоставном греческом кресте (тождественном латинскому крыжу). Это основное положение возражений неокружников. Соответственно, делался акцент на разных титлах на изображении распятого Господа: «Исус Христос, Царь Славы» у старообрядцев, и «Иисус из Назарета, Царь Иудейский» у новообрядцев. Это очень важный, принципиальный историософский момент.

На московском старообрядческом собеседовании 1866 г. в присутствии всего старообрядческого епископата гуслицкие начетчики развили эту идею. По этому поводу были высказаны разные мнения, к единому согласию участники собеседования не пришли. Неокружники пользовались значительной поддержкой епископата, сумели заполучить своих епископов, и на протяжении определенного времени имели

преемство и свою иерархию. В 1906 г. состоялось формальное примирение, но оно, действительно осталось только формальным. В 1920-е годы, уже после известных событий, неокружники влились в катакомбную Истинно-православную церковь – что интересно, в ее единоверческое направление. Это очень любопытная деталь. Последние неокружнические епископы скончались перед Великой Отечественной войной. В настоящее время неокружнических приходов нет, по крайней мере, в известном пространстве. Поскольку мы знаем, что в старообрядчестве многое происходит тихо и тайно, поэтому может, где-то что-то и существует, но, повторюсь, в известном пространстве неокружнических приходов нет.

Все, что было высказано неокружническими начетчиками, и поддержано целым рядом представителей старообрядческого епископата, безусловно, является ересью со всех точек зрения. К этому мы должны относиться как к ереси. Но, как всякая ересь, она требует адекватного православного ответа. Попыткой поиска этого ответа мы и должны заняться.

Безусловно, раскол XVII в. - прежде всего через правку Символа веры, через перемену в Символе веры «Егоже Царствию несть конца» на «Егоже Царствию не будет конца» - означал вхождение в линейное время Запада, фактически открывшее парадигму модерна. Иными словами, формулировка «Егоже Царствию несть конца» - это формулировка премодерна, понимающего время не диахронически, а синхронически; формулировка «Егоже Царствию не будет конца» - это, безусловно, формулировка модерна. Тем самым, не только Церковь, но и Россия, русское государство и общество, входит тем самым в линейное время Европы со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Теперь о двух титлах на кресте. На новообрядческом кресте написано «Иисус из Назарета, Царь Июдейский». Переход к такой формулировке знаменует переход от времени, ориентированного на вечность, на линейное время истории; иными словами, формулировка «Иисус из Назарета, Царь Июдейский» означает принятие исторического времени со всеми вытекающими последствиями, означает принятие августиновой схемы истории. Тем самым, провозглашается не только линейное время, но и движение линейного времени к Царю Июдейскому, авраамическая перспектива истории.

Отсюда свойственный и католицизму и никонианству историоцентризм, иудеоцентризм (как в виде иудеофилии, так и в виде иудеофобии) и моралецентризм – три важных характеристики как никонианского, так и католического богословия и мировоззрения. «Исус Христос, Царь Славы» в полной мере соответствует тому пониманию, которое свойственно не только древлему православию, но и древлему христианству – прежде всего, александрийской школе и каппадокийскому богословию.

Сделаю отступление – но важное отступление, по поводу т.н. «двух богов». Действительно, мы знаем, что в кумранских рукописях появляется некая иная фигура, называющаяся «учителем праведности», которая выступает как бы как двойник реального Исуса. Мы не знаем, насколько это верно, и насколько соответствует истине вся эта кумранская эпопея. С точки зрения археологии этим занимаются исключительно англосаксы и израильтяне, в Кумран не пускают практически даже французов и немцев, а уж про русских археологов вообще говорить нечего. Поэтому мы не можем сказать, насколько это все адекватно. Но тем не менее, что-то там есть – вполне возможен вариант, согласно которому некий «учитель праведности», которого выдают за исторического двойника Господа нашего Исуса Христа, стоял у истоков зилотства, а также иудеохристианства в целом, в частности, направления, которое носит название эбионитство. Это чисто историческое отступление, нас оно здесь интересует в наименьшей степени.

Линейно-историческое время, в истории христианского православного богословия – это категория, идущая от блаж. Августина, через антиохийскую школу, в значительной степени через католицизм, и вплоть до нашего времени. Политическое измерение исторического времени, иудеоцентристского, историоцентристского и моралецентристского, того, где Господь выступает исключительно как Царь Июдейский – выражается в идее о том, что «священство выше царства» (кстати, той идее, которую выражал Патриарх Никон). Естественно, что формулировка «Егоже Царствию не будет конца» здесь абсолютно закономерна и логична. Надо сказать, что эта позиция абсолютно адекватна в своем собственном роде. Это линия, которая идет от ранних христиан до современных либерализма и коммунизма как

двух двойников. Именно об этой линии, как о линии, связанной с «забвением Бытия», говорят Мартин Хайдеггер и Фридрих Ницше, в негативном плане оценивая христианство. Собственно говоря, критика христианства Ницше и Хайдеггером связана с критикой именно этой теологической линии.

Линия, связанная с именованием «Исус Христос, Царь Славы» - с титлованием старообрядческого креста - естественно, линия не историоцентристская, линия, являющаяся холистской, и имеющая отношение к метаистории, к тому, что стоит по ту сторону истории, и к тому, что история кончится. Конечно, представление о «двух богах», безусловно, является еретическим. Речь идет, конечно же, об одном Боге, о Господе нашем Исусе Христе, Сыне Божием, второй ипостаси Пресвятой Троицы – но проявляющемся в двух аспектах: аспекте вечности («Исус Христос, Царь Славы») и керигматическом аспекте («Иисус из Назарета, Царь Июдейский»).

Если использовать категории логоса и мифоса, то титлование «Иисус из Назарета, Царь Июдейский» образует в данном случае «числитель» нашей «дроби», а «Исус Христос, Царь Славы» - мифос и «знаменатель». Поэтому исторический аспект Господа является лишь одним из многих Его аспектов. Понятие «претерпевый же до конца, той спасен будет» - это «претерпевание логоса», но зато «что не видел того глаз, и не слышало того ухо, что и не приходило то на сердце человеку, что уготовал Бог любящим Его» - это в данном случае уже не логос, а мифос. «Иисус из Назарета, Царь Иудейский» - это только один из безконечного множества аспектов Исуса Христа, Царя Славы. Исус Христос, Царь Славы, - по чину Мелхиседекову, а не по чину Ааронову.

Как это выглядит в единоверческой перспективе? Никонианство и католицизм в одинаковой степени историоцентричны – на этой основе, кстати, и осуществляется, сегодня прямо готовится их экуменический союз. Но Единоверие, находясь внутри историоцентристского никонианства, хотя формально - на его периферии, на самом деле, оказывается центральным. Сакральным средоточием является древлеправославный чин: там где Исус Христос является как Царь Славы, там где «Егоже Царствию несть конца». В то же время, Иисус как Бог истории, в которой, действительно, особую

роль играет библейская история с библейским народом, на самом деле, оказывается периферией по отношению к Исусу Христу, Царю Славы. Католицизм и никонианство являются только лишь производными.

Возможность примирения Православия и католицизма может быть осуществлена никоим образом не через церковные связи, не через Папу и не через Патриарха, а только исключительно через некую внешнюю силу, которой является Православный Император. В этом смысле очень важна сакральная фигура императора Павла, который одновременно выступал и как защитник никонианства, и даже предлагал Римскому Папе защиту от революции – и в то же время восстанавливал в Русской Церкви старый обряд. Это то, что мы могли бы назвать православным гибеллинством. Такое православное гибеллинство, как мы легко видим, может осуществляться исключительно в единоверческой перспективе.

В настоящее время, безусловно, никонианство, как и католицизм, стоит на позициях Бога истории, на позициях «Иисуса из Назарета, Царя Июдейского». Но это неизбежно, если иметь в виду «забвение Бытия» и хайдеггеровскую категорию Gestell. Но «Исус Христос, Царь Славы» и сохранение древлего православия для Церкви сохраняет возможность – если опять обратиться к хайдеггеровским категориям – того, что Хайдеггер называл Ereignis. Пока хотя бы в одном месте на литургии произносится «Егоже Царствию несть конца», еще не все утрачено.

Старообрядческое мировоззрение

Андрей Муравьев
к.и.н., старший научный сотрудник ИВИ РАН

1. Проблема метода и диахронический контекст

Для внешнего наблюдателя денотат укоренившегося понятия «старообрядчество» предстаёт весьма размытым, так что снаружи не видно единой референтной группы. Есть отдельные старообрядцы, особый подвид русского православного христианина, но в современном обществе (в отличие от общества дореволюционного) уже не существует социального единства. Почему так вышло – вопрос исторический, для социологического исследования мы отвлечемся от истории и будем смотреть синхронно. В этом, конечно, уже заложено противоречие, ибо выделение старообрядцев (древлеправославных христиан, староверов, возможны и иные обозначения) на русском пространстве в отдельную группу стало возможным из-за появления западнического и эллинофильского тренда, т.е. появления того, что называют «новообрядные реформы» в православии и Раскола Русской Церкви. Но, коль скоро, существуют люди, связавшие себя как группу с мировоззренческими комплексами, именуемые в обыкновении, «старообрядчеством», имеет смысл посмотреть на эти конституирующие мировоззрение комплексы.

Для этого мы применим классический метод исследования – выявление мировоззренческих констант. И здесь не обойтись без минимальной диахронизации, ибо старообрядцы прошли в своем становлении самостоятельного мировоззрения от Православной Церкви большинства к Православной Церкви (гонимого) меньшинства и от сословно-организованного, но все же большого общества к обществу альтернативного типа, «иной, потаенной Руси». Старообрядчество как социальный феномен и объект исследования сложилось постепенно к середине XIX в. Отдельно надо заметить, что в религиозном плане старообрядчество представляет собой целый спектр разных позиций от крайнего беспоповства с его эскапизмом до вполне умеренных поповских течений,

поэтому нельзя объединять анализ мировоззрения с анализом religious bodies, т.е. конфессиональных различий между согласиями старообрядцев. Этот вопрос мы исключим из рассмотрения вовсе.

Общая основа, на которой становилась старообрядческая общность – неприятие реформ, т.е. «веры», которая вызвала эти реформы. «Вера» для старообрядца – это не догматика и не иерархия, а весь уклад мысленной, духовной и обрядовой жизни народа. В понятие «веры» входят не только церковные «обряды» (правильнее сказать, символическое выражение христианства), но и векторы направления, цели жизни, наличие/отсутствие эсхатологической «настороженности» и многое другое. Именно поэтому старообрядцы убеждены, что у новообрядцев не просто «немного другие формы выражения», но и «другая вера», другие приоритеты, другие критерии и другие ориентиры.

Перечислим кратко негативно-исторические основы убеждений старообрядцев:

осознание экзистенциальной катастрофы Раскола неприятие всей религиозно-административной системы реформированного Православия, здесь необходимо эксплицировать:

православная вера специфична мистикой, догматический перспективой, канонической «икономией» (снисхождением), «страхом Божиим» и рядом других параметров православный свободнее западного христианина.

«уязвимость» Православия в области авторитетной инстанции и большая «фракционность» ⇒ зависимость от политического,

когда произошло падение Византии на фоне усиление Запада, Православие оказалась в перманентном противоречии ⊂ Русь

псевдоморфоза «подтурецкого» православия (дефолт рабского сознания) выключил «вселенское Православие»,

псевдоморфоза русского православия (могилянское наследие, западнические реформы, тенденции униатства) обескровили и «выключили» русское Православие.

бегство (отказ от перспективы социального оптимизма и «внутренняя эмиграция»);

отказ от признания за государством права судить в вопросах веры и общественного благочестия с ней связанного (необходимо выстраивать параллельные государству структуры: Церкви, суда, торговых и прочих отношений);

Неприятие археомодерна и его символического языка (отказ от участия в петровской «модернизации» общества и неприятие ее плодов). Проблема дифференцирования (псевдоморфоза русского православия);

Неприятие западного поворота в мировоззрении, языке и облике (первоначально городских) русских людей.

Теперь перейдем к выявлению синхронных констант. Наиболее яркой оппозицией для старообрядца стало «старое vs. новое», сознательный архаизм. Здесь необходимо предупредить два возражения, которые обычно приводят при анализе, пытаясь релятивизировать выводы о старообрядцах как носителях идеала архаики. Во-первых, утверждают, что русский быт, каким его видят старообрядцы, более не восстановим, он исчез, его заменило европеизированный городской быт. Тут надо сказать, что как целое, этот старый русский быт не восстановим, но мы говорим лишь об обозначении ориентации на архаику в быту (отсутствие внесимвольного пространства, высокая ритуализация), а не о полноценной программе реконструкции. Во-вторых, говорят об инновациях в самом староверии (проникновение черт модернизма). На это можно сказать, что старообрядцы также стали также жертвами модерна, но переосмыслили многое из него в категориях «чуждого», стали в позицию сопротивления, отчего в их сообществах не прошли многие деструктивные процессы, характерные для российского общества XVIII-XX вв.

2. Области референции

Попытаемся выделить области, в которых старообрядцы занимают определенные позиции, отличные от мировоззренческого «нуля» или от позиции большинства русских, принявших реформы и связанную с ними вестернизацию общества.

а. Догматика и ее символический язык (основа)

- Православие как «обрядоверие»:

Старообрядцы продолжают быть сторонниками византийского символического холизма, при котором вся область сакрального оказывается пронизанной несколькими символьными рядами, выстраивающимися в систему. Каждый элемент этой системы находится в тесной связи с другими и не может быть легко и безболезненно изъят или заменен на иной. Из этого следует, что все символические жесты, действия и образы поднимаются на уровень догматического исповедания.

- Безальтернативность и статичность догматики (трансцендентность) vs. осязаемость (имманентность) символа:

Усвоенное от византийского православия представление о неизменности догматического учения Церкви коррелирует с древнерусским убеждением в необходимости в чистоте сохранить принятое от греков православие. Статичность вероучения уравновешивается, таким образом, живым и динамическим характером символа, динамизм которого, впрочем, целиком находится на уровне воспринимающего субъекта. Сам же символ также статичен.

- Церковь как правда, а не как институция: для старообрядцев в ходе реформ стало ясно, что западный и поздневизантийский перекос в сторону института в христианстве повреждает идею экклесии как ковчега хранения правды. В результате для учения о Церкви старообрядцев стала характерна определенная харизматическая неинституциональность (пусть и в виде тенденции) и осознание отсутствия Церкви там, где повреждена правда.

- Икономия:

Осознавая противоречие между строгой статичной системой догматических и канонических правил и меняющейся и слабо контролируемой структурой народного сознания, старообрядцы большое значение придают снисхождению, что приводит к смягчению конфликта между должным и наличным. Не отрицая обязательности акривии и даже отрицая возможность изменения догматов и канонов, староверы привыкли снисходить к «бедному человеку».

b. Аскетика и этика

- Всеобщая аскеза:

В отличие от Византии, в которой процессы обмирщения Церкви уже к X в. привели к расслоению христианства на мирское и монастырское, древняя Русь, а вслед за ней и старообрядцы признают аскетический императив обязательным не только для иноков, но и для

всех христиан. Указанная выше икономия позволяет рассматривать разную степень личного аскетизма как различную степень личного христианского достоинства. В новообрядчестве эта эволюция подверглась обратной ревизии под влиянием западноевропейского секуляризма.

1. Мир и християнин:

Старообрядец воспринимает мир не столько как социальную наличность, сколько как «антисоциум», совокупность страстей, лжи и отступничества, которая делает необходимым борьбу с ним. Об этом в основном докладе сказано достаточно.

2. Идеал целомудрия:

Старообрядцы смотрят на евангельский и святоотеческий идеал целомудрия как на обязательный для всех христиан. Однако формы применения норм целомудрия могут быть различными. Сакральность девства признается, а «растление» (утрата) оного допустимо только в браке. Многодетная старообрядческая семья также может рассматриваться как аскетическое предприятие по принципу компенсации. В браке признается желательным воздержание, и даже со временем переход на «чистое житие» (полный отказ от супружеского общения).

- Выговский идеал (труд и молитва):

Как иллюстрацию к осуществлению старообрядческого идеала можно рассматривать Выговское старообрядческое общежитие, в котором каждый насельник исполнял свое послушание, не будучи часто связан иноческими обетами.

- Особое значение старообрядцы придают исповеданию веры, которое должно быть твердым и бескомпромиссным. В качестве примера можно привести известный диалог протопопа Аввакума и его супруги, в котором на вопрос о пределах сопротивления протопоп отвечал: «До самыя, Марковна, смерти», тем самым указав на абсолютный предел твердости в вере. Компромиссы в вопросах веры невозможны.

- Честность:

Нетерпимость ко лжи и требование абсолютной честности человека всегда осознавались старообрядцами как важные части аскетической христианской жизни, ибо родоначальником лжи считается сатана.

c. Богослужение и сакральное пространство

- Статичность и богоутвержденность: приняв идеал Третьего Рима и связанную с ним ответственность за судьбу православия, московская Русь констатировала фактическую кончину самостоятельного православного стояния за своими пределами и сняла с себя ответственность за иные православные народы. В 1551 году Стоглавый Собор в своих постановлениях определил сакральное пространство в древнерусских формах как единственно возможное в России. Вестернизованные формы христианской жизни, введенные в ходе реформ Никона и Петра, рассматриваются старообрядцами как измена этому решению.

- Символика и ее роль: указанная выше роль символики в выражении вероучения повлияла на восприятие литургических и благочестивых жестов, которые для старообрядцев исполняют роль священных границ. В качестве примера можно привести древневизантийскую форму перстосложения, воспринятую на Руси (двуперстие), хождение посолонь, земные поклоны, подручники и многие другие черты старообрядческого церковного благочествия.

- Уставное богослужение: старообрядцы всегда ратовали за неизменность богослужебного чина в той форме, которая сложилась к середине 17 века. Дело не столько в принципиальной невозможности изменения уставного богослужения, сколько в отсутствии достаточной церковно-духовной легитимности в настоящее время для такого изменения. Особым идеалом богослужения у старообрядцев считается так называемая «истовость», т. е. искреннее, строгое и бескомпромиссное совершение богослужения.

- Церковь и «мир» различаются в старообрядческом мировоззрении как сакральное и профанное, т.е. как область чистого, священного, и область оскверненная и в определенном смысле «нечистая». Моленная одежда (кафтаны, сарафаны, платки) в старообрядческой среде, например, остается видимым символом нахождения в сакральном пространстве. Не допуская смешения двух пространств, старообрядцы твердо установили на их границе так называемый «начал», последовательность молитв, отделяющую внешний «профанный» мир от мира моленной или церкви.

- Икона и ее двумерность: особое значение для старообрядцев имеет византийско-древнерусская икона с ее обратной перспективой и отсутствием живописной реальности. Признавая, что только такая икона допустима в сакральном пространстве, старообрядцы выражают определенное отстранение от реализма и символизируемой им «стихии мирской жизни».
- Знаменное пение как выражение молитвы.

На молитве староверы признают только древнерусско-византийское знаменное пение, в котором строго соблюдается унисонный (ладово-одноголосный) принцип, а певческая запись строго следует старинному невменному принципу. Отказываясь от западных гармоний, пятилинейной нотации и партесного многоголосия, старообрядцы заявляют о своей связи с византийской древностью.

d. Христианский быт (микросоциум)

- В быту старообрядцы всегда стремились соблюдать ряд твердых правил, выраженных в дониконовское время в знаменитом литературном памятнике «Домострой», но характерных в целом для уклада жизни русского народа. В быту старообрядцы старались строго соблюдать понятие о «скверне»: определенные действия, места и языковые жесты (например, мат) считались недопустимыми по причине их несовместимости с этими правилами. Характерно, что некоторые иноземные обычаи в старообрядчестве жестко табуированы, например, курение, в некоторых согласиях также водка. Пища четко регламентируется церковным уставом, время также делится на уставные периоды, а в быту соблюдается иерархический принцип, называемый «чинностью», например нельзя есть между трапезами. Интересно, что некоторые виды пищи (картошка, чай) первоначально в старообрядческой среде были отторгаемы, но впоследствии были восприняты как «народные продукты» (см. свидетельство старообрядческого писателя Носова).
- Снятие оппозиции поколений в старообрядческом мировоззрении выражается в отказе от «войны детей против отцов». На основе общих ценностей и авторитета старости пожилое поколение обретает в старообрядческой традиции почетное место «мудрости».
- Традиционная культура, хранимая старообрядцами, несет в

себе идею соответствия облика половой принадлежности. Так, признаком мужчины является борода и короткие волосы, соответственно женщина в старообрядчестве отличается длинными волосами. Бритье бороды и отращивание волос мужчинами, также как стрижка волос женщинами считается намеренной «порчей богоданного облика».

- Одежда христианина-старообрядца является выражением традиционности его мировоззрения. Как правило, старообрядцы выбирают одежду своего времени, но подчеркнуто скромную и обозначают несколькими деталями традиционное деление на «чистое – нечистое». Так, старообрядцы обычно носят пояса, нередки ношение русских косовороток и сапог.

- Смерть: В быту столкновение со смертью представляется старообрядческой мысли как долгожданная встреча. Смерть лишена оттенка трагизма (в известном духовном стихе покойник обращается к слушателям: «я теперь уж дома, вы еще в гостях»), но в переживании смерти для старообрядца есть переживание открытой сакральности (так власти и гос. Церковь запрещали провожание старообрядцами покойников до могилы, а те сопротивлялись).

e. Политика

- Старообрядцы сочетали в своем мировоззрении две, на первый взгляд, взаимоисключающие идеи: богоданность власти (несть власти, аще не от Бога) и эсхатологизм, признание еретичности и апостасийности актуального политического руководства. Отказываясь бунтовать против власти, старообрядцы признавали де факто незыблемость иерархического государственного устройства, несмотря даже на отступление царя и государственного руководства от православия.

- Русская политика: старообрядцы стали рассматривать изоляцию России как благо. С распадом византийского сообщества, в котором Россия занимала свое законное место, для старообрядцев окружающие Россию государства приобрели статус отдельных, а зачастую враждебных единиц. Старообрядцы многократно призывали к самоизоляции России и опоре ее на собственные силы перед лицом апостасии.

- Пределы повиновения властям: Старообрядцы признавали не-

обходимость повиноваться властям во всем, кроме вопросов веры. Соответственно за государственным исповеданием (синодальная Церковь, ныне - РПЦ МП) не признавалось право выражать интересы всех христиан. Для староверов актуализировалась идея исключения веры из взаимоотношения индивида и государства.

- Свобода выбора человека осознавалась как фундаментальная антропологическая ценность: при стеснении свободы старообрядцы бежали – на Урал, в Сибирь, на Алтай, в Польшу, в Турцию, в Китай… Можно предполагать, что, входя в противоречие с лояльностью властям, императив свободы оказывался сильнее.

f. Этничность

- Старообрядцы всегда считали, что России необходимо опираться на культуру и традиции народа (Аввакум спрашивал: «Зачем тебе, Русь, немецкие порядки?»): это, впрочем, не обозначает ксенофобии или неприятия иных народов. Так, среди старообрядцев были карелы, татары, чуваши, буряты и другие народности России. Однако отказ от этнического своеобразия признавался старообрядцами как зло.

- Народный язык: В старообрядческой среде существует определенная культивация черт народного языка, который признается самобытным, а так называемая литературная норма – искусственной и аристократической.

- Особо надо отметить принадлежность к старообрядчеству большинства дореволюционного казачества, которое, осознавая себя как русский субэтнос, хранило многие традиции народной свободы, «соборности» и народной же демократии (вольницы, сходы, вечевые начала).

g. Культура

- «Учение книжное» было для старообрядца всегда одним из приоритетов, поэтому так высока в среде староверов была грамотность, а уважение к книге и учености всегда отличали староверов. В этом же ряду надо рассматривать институт «начетничества», грамотных и ученых христиан, ответственных за церковное просвещение и защиту веры.

- Противоречивость «мирской» культуры осознавались в старообрядческой среде через запрет развлекательной (релаксационной) этики, запрет светской бездумной музыки (дуды и гусли) и противопоставление «органов» народному духовному пению, как пользованию богоданным инструментом. С другой стороны, поняв ценность многих

«академических» форм культурной рефлексии, некоторые старообрядцы стали меценатами и насадителями культуры.

- Литература для старообрядцев также находится в «поле противоречия»: т.н. «профанная» или светская литература в отличие от духовной (житий святых, Пролога, поучений и т.д.) может нести на себе печать развращенности, обмирщения и упадка. По этой причине отношение к ней двойственно и необходимо суровое различение целей и задач литературы. Примером положительным старообрядцы признают народный духовный стих, который, будучи литературным текстом, душеполезен.

- Идеал «боголепности» в архитектуре выразился в поддержке возврата русского модерна начала XX в. к древнерусским пропорциям и мотивам. Так в особом нео-древнерусском стиле были построены многие старообрядческие церкви и дома именитых староверов в нач. XX в.

h. Хозяйство

- В хозяйственной жизни старообрядцы признавали приоритет «честного» труда. Этот труд есть и благословение и проклятие человека и старообрядец понимает необходимость трудиться не как «социальный лифт» или «карьеру», «заработок», а как императив, неизбежно вытекающий из христианской антропологии и аскетики.

- Старообрядцы строили хозяйство на патриархальных основаниях, но радели и о просвещении работников, о равноправном их статусе в христианском смысле (напр. Морозовские мануфактуры).

- В хозяйствах старообрядцев была сильна взаимовыручка, средства общин участвовали в особом, «параллельном» обращении капиталов, где старались изгонять коррупцию или нечестность. Иначе говоря, в хозяйстве признавался общинный, а не индивидуальный уклад.

Старообрядческое мировоззрение не свободно от противоречий (мы указали на противоречия между приоритетом духовного и новыми культурными формами и ряд других). Однако, выделяемое на основе анализа констант старообрядческое мировоззрение, как кажется ближе к синтезу по причине жесткой рефлексии этих противоречий и постоянного процесса рецепции/отсеивания. Для старообрядцев было важно осознать противоречия, осознать свое недостоинство перед Аб-

солютом, осознать свой христианский долг, соразмерить его с евангельским и свято-русским идеалом, соотнести все это с эсхатологической перспективой (из этого, в частности, следует отказ от социального оптимизма и долгосрочных социальных проектов). Когда (и если) такие духовно-интеллектуальные операции будут произведены над наличной реальностью, старообрядчество (при всей условности этого понятия) может осознать себя как христианское общество на Божиих путях.

Выявленные константы позволяют с большой долей уверенности говорить, что, несмотря на внешний архаизм, старообрядческое мировоззрение в своей основе целостно и по-своему учитывает опыт модерна. Оно само сохраняется, сохраняет в себе идеалы и рефлексирует противоречия, выявляя возможные пути сохранения «старины». В этом его актуальность и потенциальная востребованность русским обществом. С другой стороны указанный набор констант не может быть приписан одной компактной или распыленной социальной группе. Старообрядцы растворены в современном обществе и их идеалы и программы взаимодействуют с социальной тканью в самых причудливых формах.

Эволюция старообрядческого образования

Майоров Роман Александрович
к.и.н., доцент кафедры гуманитарных технологий
и профильных дисциплин Российского нового университета,
преподаватель Московского старообрядческого духовного училища.

Целью настоящего сообщения не является исчерпывающее исследование старообрядческого образования, мы лишь обозначим основные этапы старообрядческого образования в 18 - начале 20 вв. Для удобства восприятия мы разбили материал по хронологическому принципу.

18 век. В качестве примера возьмем Выговское общежительство. Система обучения на Выге была двухступенчатой. Первая ступень - общее образование, вторая - профессиональное. Общеобразовательная ступень включала в себя обучение грамоте и церковному пению. По свидетельству ведущего специалиста по истории Выга Е. М. Юхименко, не сохранилось прямых данных о том, как было построено обучение, но, без сомнения, как и в старину, главными книгами здесь были Псалтырь и Часовник. Профессиональная ступень готовила писцов, писателей и иконописцев.[1] Крупнейший исследователь древнерусской литературы В. П. Адрианова - Перетц писала, что «по сохранившемуся (в копии) описанию Выговской библиотеки, сделанному Семеном Денисовым в 1730-х годах, в ней было к этому времени 257 названий книг. Среди них обращает на себя внимание ряд руководств по риторике (Софрония Лихуда, Стефана Яворского и Феофана Прокоповича), Грамматика Мелетия Смотрицкого, Диалектика Иоанна Дамаскина, сокращенная А. Денисовым «Великая Наука» Раймунда Люллия. Помимо богатого подбора богословской и церковно-исторической литературы, здесь был и русский Хронограф и Уложение Алексея Михайловича; позже библиотека пополнилась и светскими поучительными повестями, баснями Эзопа; были в ней и переложения псалмов Ломоносова, история Роллена в переводе Тредиаковского, и «Потерянный рай» Мильтона, и переведенное в середине XVIII в. с французского сочинение аббата Болиарда «Истинный христианин». В открытой Денисовыми школе, где, кстати сказать, учились дети обо-

его пола, обучали не только грамоте, но и развивали в учащихся умение владеть книжной славяно-русской речью, преподавали правила виршевого стихотворства и теорию ораторского искусства. Из этой школы вышли выговские литературные деятели, ряд которых начинают братья Денисовы. Созданная ими литературная традиция прочно держалась в писаниях поморцев-старообрядцев до конца XVIII в.» .[2] Сохранились данные конца 18 в. о том, как было поставлено женское обучение в этот период. В журнале «Зерцало света» в 1786 г. писалось, что девушки должны были «читать, писать словенским почерком, петь так называемым столповым напевом, шить золотом и шелками и не любить мущин».[3]

19 век. В 19 – начале 20 в. старообрядцы, как правило, были на порядок грамотнее новообрядцев. Так, по статистическим данным «средний уровень грамотности в Европейской России в 1908 г. составлял 23%, в то время как в старообрядческой среде он равнялся 36%, а в северных областях достигал даже 43%».[4] Это не удивительно, староверы были вынуждены постоянно полемизировать со своими «никонианскими» оппонентами, а это требовало серьезной подготовки. Как следствие развивался институт начетничества. Составлялись специальные сборники выдержек из Святых Отцов, которые использовались в полемике с представителями официальной церкви и других согласий старообрядчества.[5] В 60-х гг. 19 в. большая часть мальчиков в подмосковных Гуслицах были обучены церковнославянской грамоте. Для продолжения обучения молодых людей 16-ти лет родители отвозили на Рогожское кладбище – главный центр старообрядцев-поповцев в Москве, где они в течение двух-трех лет изучали Библию, догматику, пение.[6] Согласно постановлению Особого временного комитета по делам о раскольниках 1864 г. старообрядцы «менее вредных сект» могли открывать свои школы грамотности под контролем Мини¬стерства народного просвещения, но в них не было возможности полноценно преподавать старообрядческое вероучение. В 70-е годы 19 в. старообрядцы просили им¬ператора Александра II: «Мы чувствуем крайнюю нужду в просвеще¬нии и потому молим о повелении, дабы нам позволено было иметь свои собственные училища, низшие и средние; в них мы желаем воспитывать детей наших в страхе Божием и развивать их спо¬собности преподаванием точных

наук и нужнейших чужих язы¬ков», однако им было отказано. Несмотря на отказы в открытии легальных учебных заведений и закрытие некоторых уже существовавших, старообрядцы основательно обучали своих детей. Так, например, согласно отчёту П. И. Мельникова, в Нижегородской губернии в середине XIX в. более 200 староверов занимались обуче¬нием детей.[7]

Начало 20 века. После дарования императором Николаем II религиозных свобод в 1905 году у старообрядцев появилась возможность создания легальных учебных заведений. В 1911 году в Москве был открыт Московский старообрядческий институт, учредителем которого явился Попечительный совет при училищах Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища. По своей сути это было не богословское учебное заведение, а традиционный для того времени учительский институт с дополнительным старообрядческим компонентом. Обучение в институте продолжалось шесть лет и делилось на две части. Первые четыре года учащиеся получали общее образование, в пятом и шестом классах должны были изучать специальные предметы педагогического и богословского блоков.[8] Директором института был выпускник историко-филологического факультета Московского университета Александр Степанович Рыбаков, отец академика Б. А. Рыбакова. В штате преподавателей состояли такие выдающиеся деятели старообрядчества, как Ф. Е. Мельников, преподававший церковную историю, и сын епископа Рязанского и Егорьевского Александра Я. А. Боготенко, который вел занятия по пению и рисованию. Для преподавания светских дисциплин привлекались преподаватели-нестарообрядцы.[9]

Вся программа института делилась на четыре блока: богословский, общеобразовательный, педагогический и искусство и прикладные знания. Богословский блок включал катехизис, богослужение, церковную историю, богословие (догматику, нравственное, основное, сравнительное), церковное право, историю старообрядчества и историю священного писания. В общеобразовательный блок входили: русский язык с чистописанием, славянский язык, арифметика, алгебра, геометрия, история русская и всеобщая, география, природоведение, гигиена, физика, немецкий язык, греческий язык, введение в философии. Педагогический блок включал педагогику (с логикой и психологией), методику русского языка, методику арифметики

и геометрии, методику естествознания и географии, методику истории и практические занятия в школе. Блок «искусство и прикладные знания» включал рисование, ручной труд и черчение, пение, гимнастику и физические упражнения, а также знакомство с сельским хозяйством (весной и осенью).[10] Обучение предусматривало постоянные выезды на экскурсии как по Москве, так и в другие места Российской империи (от Троице-Сергиевой Лавры до Санкт-Петербурга и Финляндии).[11]

Несмотря на то, что институт принадлежал старообрядцам, приемлющим священство белокриницкой иерархии, в него принимали представителей и других согласий. Так, в 1913 году среди 30 студентов второго курса двое были беспоповцы.

Обучение в институте было платным, но часть воспитанников обучалась за счет средств, жертвовавшихся состоятельными старообрядцами и организациями, заинтересованными в подготовке учителей-старообрядцев.

Первая мировая война помешала нормальному функционированию института. Значительная часть первого набора отправилась на фронт, не доучившись.

Помимо старообрядческого института, при Московской старообрядческой общине Рогожского кладбища существовали начальная практическая школа и вечерняя школа для учеников-певчих. В 1913 году практическая школа была преобразована из трехлетней в пятилетнюю. На ее базе студенты Московского старообрядческого института должны были проходить педагогическую практику. В 1914 году в школе обучалось 93 человека (64 мальчика и 29 девочек).

Вечерняя школа была предназначена для старообрядцев, приехавших из провинции на Рогожское кладбище изучать церковное пение. Поскольку «отсутствие интересов естественно рождало нравственную неуравновешенность», Попечительный совет старообрядческой общины Рогожского кладбища решил организовать вечерние занятия для пополнения общеобразовательных знаний у этих учеников. В 1913 году их было 36. По праздникам община также устраивала открытые лекции для местного населения Рогожской слободы. Перед Первой мировой войной были планы создания для местных жителей библиотеки и воскресных чтений. [12]

Беспоповцы в начале 20 века тоже активно разрабатывали тему

образования,[13] но рассмотрение этого вопроса выходит за рамки нашего сообщения.

Подводя итоги нашего небольшого обзора, можно сказать, что старообрядцы на протяжении всей своей истории много времени уделяли проблеме образования. Формы могли быть разные (старообрядцы при возможности не отказывались от новых образовательных форм), главным было сохранение традиции и преемственности.

Ссылки:

1) Юхименко Е.М. Система образования в Выговской поморской пустыни // Традиции духовного образования в старообрядчестве: история, современность, перспективы. Ржев, 2003.- С.11-15.
2) Адрианова-Перетц В. П. Старообрядческая литература XVIII века // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941—1956 // http://feb-web.ru/feb/irl/il0/il4/il4-0852.htm .
3) Цит. по: Юхименко Е.М. Указ. соч. С.14.
4) Машковцева В.В.Конфессиональная политика государства по отношению к просветительской деятельности старообрядцев во 2 пол. XIX – нач. XX вв. // http://www.starover.religare.ru/article7926.html .
5) См.,например: Шамарин В. Начетничество в Древлеправославной Поморской Церкви // Традиции духовного образования в старообрядчестве: история, современность, перспективы. Ржев, 2003.- С.23-29.
6) Таранец С.В. Проблемы воспитания и образования детей старообрядцев в XVIII- нач.XX вв.// судьба старообрядчества в XX – нач. XXI вв.: история и современность. Вып.3. Киев,2009.-С.156.
7) Машковцева В.В. Указ соч.
8) ОР РГБ Ф.246. К.160. Ед.хр.5. Л.7, 21.
9) См.,например: ОР РГБ Ф.246. К.162. Ед.хр.4. Л.181об.-182.
10) ОР РГБ Ф.246. К.160. Ед.хр.5. Л. 21.
11) ОР РГБ Ф.246. К.160. Ед.хр.5. Л. 21об.
12) ОР РГБ Ф.246. К.160. Ед.хр.5. Л. 2об.-5 об.
13) См.,например: Поташенко Г. Старообрядческое образование в начале XX века. 1-й Всероссийский съезд по народному образованию (Двинск, 1911 г.) // http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/90-1-0-451 .

Экклесиологические перспективы православного старообрядчества (единоверия)

Михаил Тюренков
зам. руководителя Центра Консервативных Исследований

В настоящем докладе я предлагаю рассмотреть феномен православного старообрядчества (единоверия) не в исторической ретроспективе, но попытаться реконструировать его идею, на основе которой обозначить единственно возможную экклесиологическую перспективу.

Для начала сразу оговорюсь, что методология реконструкции в данном случае вынужденная, в первую очередь, в силу того, что, несмотря на 210-летнюю историю существования старообрядческих приходов в лоне пореформенной Русской Церкви, живая единоверческая традиция была практически прервана. Именно поэтому современное православное старообрядчество возрождается не столько на основе бережно сохраненных и переданных от поколения к поколению знаний, умений и навыков (хотя в единичных современных единоверческих приходах такое встречается), сколько благодаря комплексу исторических источников о единоверии, наложенному на относительно живую («Пациент скорее жив, чем мертв!») традицию иных старообрядческих согласий. Однако сам факт вынужденной реконструкции полагаю нейтральным, особенно если учесть, что сами «реконструкторы» предельно бережно относятся к той традиции, которую пытаются воссоздать.

Итак, что же такое в моем понимании «идеальный образ единоверия»? Для начала я бы хотел отметить, что восприятие единоверия как некой фольклорно-этнографической части Московского Патриархата, встречающееся в т.ч. и среди самих единоверцев, является в корне неверным. Именно поэтому лично я всегда со скепсисом относился к ревнителям возрождения древнерусского бытового костюма. Можно обрядиться в самую что ни на есть архаичную косоворотку, юфтевые сапоги и питаться исключительно посредством сувенирной музыкальной деревянной ложки, но при этом решительно ничего не смыслить в Древлеправославии.

Но вернемся непосредственно к единоверию. Напомню, что в

течение последней трети XVII – XVIII вв. люди, сохранявшие верность дореформенным православным богослужебным чинам и книгам, но при этом не считавшие возможным разрывать общение с церковным священноначалием, подвергались точно таким же преследованиям, как и те старообрядцы, которые разорвали общение с Господствующей Церковью. О последних было немало сказано предыдущими докладчиками, я же хочу отметить прото- и просто единоверцев, которые, по моему твердому убеждению, даже в годы гонений являлись органичной, стержневой частью Русской Церкви, сохранившей ее канонический строй в церковных неурядицах, начавшихся со второй половины XVII века. То есть единоверие – это и есть дораскольная Русская Церковь, никогда не терявшая своего единства, соборности и апостольского преемства, своей трехчинной иерархии, но пережившая период трагических заблуждений своего священноначалия. Период, окончательно завершившийся лишь в 1971 году соборным признанием хульных клятв, наложенных на древние богослужебные чины и книги, «яко не бывшими» и «наложенными по недоброму разумению».

Причем единоверие является таковым вне зависимости от личного благочестия того или иного единоверца, а также от своей массовости, но в непосредственной связи с той самой единоверческой идеей, на основе которой должно существовать православное старообрядчество в лоне РПЦ.

Перед тем же, как перейти к размышлениям относительно экклесиологических перспектив единоверия, позвольте привести небольшую цитату из выступления председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Волоколамского Илариона, который на состоявшемся 19 ноября 2010 года заседании Комиссии по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством, в частности, отметил:

«Старый обряд – это не просто обряд. Старый обряд можно назвать эталоном для церковной жизни…»

Не буду выискивать каких-либо потаенных коннотаций сего высказывания, но приму его так, как есть: «Ты сказал, владыко святый!»

Итак, «эталон церковной жизни». А ведь эталон, как известно, не подразумевает каких-либо иных, альтернативных эталонов. То есть литр без какого-нибудь нанолитра, он, конечно, литр, но тот литр, который хранится в каком-нибудь Международном бюро мер и

весов, все-таки «литрее». А потому единоверцам нет совершенно никакой нужды оглядываться на то, как воспринимают наш эталон те, для которых и поллитра – литр.

С другой стороны, это не значит, что к тем, чье церковно-историческое и каноническое сознание настолько изменены, что для них и «эталон церковной жизни» – в лучшем случае – лишь временной срез древнерусского фольклорно-этнографического извода универсального христианства, мы, единоверцы, должны относиться как к внешним. Ведь не вполне верное понимание того, что на самом деле есть церковная ортодоксия – не обязательно ересь, осмысленная приверженность к которой автоматически ставит человека вне Церкви.

Словом, экклесиологическая позиция единоверия в лоне Мирового Православия в идеале должна быть следующей: негорделивое осознание своей эталонной миссии при отказе от позиции вечного пугливого оглядывания: «А что скажет княгиня Марья Алексеевна?» В принципе, единоверцам должно быть относительно все равно, что о нас скажут новообрядцы или старообрядцы иных согласий. Но должно быть не все равно, перед Кем мы ответим за гробом о своем уповании и житии. Так же, как не можем мы игнорировать, «поцеловав и поставив на полку», то драгоценное Священное Предание Православной Церкви, которое дошло до нас к началу церковной смуты XVII века в практически неповрежденном виде и которое в течение последних трех с половиной столетий так часто пытались подвергнуть ревизии. Причем далеко не только новообрядцы.

В заключение же снова процитирую слова митрополита Илариона, который, в свою очередь, обращается к словам патриарха:

«Как отмечал ранее Святейший Патриарх Кирилл, несколько столетий назад была предпринята попытка изменить цивилизационный код наших предков, привить им иную культуру и иные ценности. Это закончилось неудачей, а во многом и трагедией. Нужно было многого лишиться, чтобы теперь понимать, насколько важно и полезно обращаться к нашим духовным истокам, обращаться к той традиции, которая сохраняется и в нашей Церкви…»

И именно в возрождении того самого русского цивилизационного кода, основанного на святоотеческой православной вере, для начала в

лоне самой Русской Православной Церкви и заключается главная экклесиологическая перспектива единоверия – непримиримой церковной ортодоксии, незамутненной бессмысленной борьбой с чисто механическими проявлениями современного мира: паспортами, микрочипами и ИНН. Ортодоксия измеряется не той славой и богатствами, которые стяжали церковные иерархи у князей мира сего, но и не шириной якобы спасительной канавки или же глубиной пещеры, из которой антихрист все равно достанет. Церковный эталон измеряется точностью следования Священному Писанию и Священному Преданию Православной Церкви. И либо единоверие сможет с кротостью и благоговением продемонстрировать этот идеал Мировому Православию, либо увянет так же, как увядают сегодня другие старообрядческие упования. И никакой админресурс не поможет.

Бибилография:

1. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. - М.: Квадрига, ДИ-ДИК, 2009.
2. Крамер А. В. Раскол русской Церкви в середине XVII века. - СПб.: Алетейя, 2011.
3. Лавров А. С. Письмо и челобитная Ивана Неронова //Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009.   1 (35). С. 101-106.
4. Свящ. Иоанн Миролюбов, свящ. Евгений Саранча. Единоверие // Православная энциклопедия. Том 18. - М.: Церковно-научный центр "Православная Энциклопедия", 2008.
5. Православное единоверие в России. Сост. свящ. Петр Чубаров. - СПб., 2004.
6. Путь на Голгофу: В 2 томах. Т. 1: Зимина Н.П. Жизнеописание священномученика Симона (Шлеева), епископа Охтенского; Т. 2: Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского. - М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005.
7. Старообрядчество: лица, предметы, события и символы: опыт энциклопедического словаря / С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. - М. : Церковь, 1996.

Радикальные течения старообрядчества

Михаил Мошкин
эксперт Центра Консервативных Исследований

Как отметил в своем докладе А.Г. Дугин, самоидентификация старообрядцев, их кредо подразумевает радикальное отвержение окружающего социума во всех его проявлениях как мира, впавшего в апостасию и ставшего царством Антихриста. Наиболее полно, бескомпромиссно и отчаянно онтологический и экзистенциальный максимализм ревнителей древлего благочестия проявился в крайних течениях безпоповства: среди бегунов - странников, безденежников, среди нетовцев и других носителей неуступчивого русского Логоса. Отмеченное А.В. Муравьевым свойственное всем староверам отношение к светским и духовным властям как к еретическим, равно как и стремление «жить скрытно», наиболее радикально выразилось в упомянутых выше безпоповских толках.

История бегунского или страннического толка восходит к XVIII столетию, к тому периоду, когда из староверов поморского согласия выделился сначала филипповский толк (это, напомню, произошло после того, как поморские признали молитву за царя, что для филипповцев было равнозначно молитве за царя-антихриста), а затем и более крайнее направление.

Основателем бегунства принято считать чернеца Евфимия, беглого солдата родом из Переяславля-Залесского. Евфимий несколько лет прожил среди московских староверов-филипповцев, но затем порвал с ними, обвинив в подчинении «законам градским».

Рассказывается, что Евфимий задал московским старцам 39 вопросов, на которые они не дали ответа. Так же как и старообрядческий наставник Григорий Талицкий, казненный незадолго до начала проповеди Евфимия, основатель страннического толка учил о том, что антихрист воплотился в лице царя Петра – Петра-антихриста. Более того, антихристово клеймо лежит на всей власти. Евфимий говорил так: «Апокалипсичный зверь — есть царская власть, икона его — власть гражданская, дело его — власть духовная».

Поэтому, делали вывод последователи Евфимия, в нынешнем

мире «достоит таитися и бегать»: паспортов не брать, на воинскую службу не идти, более того – не иметь ни дома ни семьи. «Путь ко спасению для верующих, - учил инок Евфимий - не пространный, еже о доме, о жене, о чадах, о торгах, о стяжаниях попечение имети, но тесный и прискорбный, еже не имети ни града, ни села, ни дома». Все в этом мире есть произведение Антихриста: все государственные установления, общественные нравы и порядки, обыденные человеческие разговоры. Бежать следовало не только от никониан, но и от самих старообрядцев других, более умеренных толков.

Более того, истинно-православный христиан должен принять новое крещение – крестить себя сам, ибо только так можно быть уверенным, что никто из слуг Антихриста не осквернил святого таинства. Тот, «кто измывается в истинной купели Христа Бога, поистине воскресает и чист и светел от тьмы бывает; кто же во антихристову купель измыватися слазит, то ровно в кал главня омочится, паче скверней и смрадней оттуда возникает… Все, которые во Христа крещаются, в правду и премудрость облачаются, а те, которые в сатану погружаются, облачаются в стыд и срамоту».

Так писал инок Евфимий в своей книге «Цветок десятисловный», которую, по смерти старца, распространяла его спутница, бегунская наставница Ирина Федорова.

Центром бегунства стало Пошехонье – местность на юге нынешней Ярославской области, известное своими гарями, самосожжениями ревнителей древлего благочестия.

Во времена Екатерины II, в правление которой отношение к древлеправославным христианам начало смягчаться, страннический толк распространился в Вологодской, Костромской, Олонецкой и Владимирской губерниях, а позже – в Западной Сибири и Поволжье.

В начале XIX в. среди странников появляются так называемые «жиловые» - те, кто дают приют скрывающимся от Антихриста истинным христианам. В таком приюте - «пристанодержательстве» - устраивались тайниками для «крыющихся»: ямы под лестницами, чуланы, тайные укрытия за стеной или под двойной крышей; тайник одного дома соединяется с тайником другого, третьего и т. д., так что из тайника последнего дома можно было незаметно выйти в сад, перелесок, на большую дорогу и т.д.

Страннопримцы давали обет умереть в действительном «странствовании». Есть сведения, что перед приближением смерти страннопримца его помещали в тайнике «пребывать в душеспасительном страхе», в полицию же подаётся объявление о его побеге, и затем, если больной «положительно безнадёжен к выздоровлению», его перекрещивали.

Менее достоверными следует считать свидетельство о распространившемся в странническом толке обычае «красной смерти» - эти сообщения основаны на слухах, бытовавших среди новообрядческого населения. Говорили, что умирающего бегуна удушают специальной красной подушкой, с тем, чтобы он своей мученической смертью искупил часть своих грехов и грехов всех бегунов. С.А. Зеньковский полагал, что «эти рассказы, видимо, обосновывались на фантазии врагов бегунов». Известно лишь одно косвенное подтверждения данного ритуала: в 1897 г. в Шуйском уезде Владимирской губернии по факту подобного преступления было заведено уголовное дело.

К первой четверти XIX века относят возникновение бегунов-безденежников или Антипова согласия. Странник по имени Иван Петров, родом из Костромской губернии решил, что деньги брать нельзя: поскольку на них изображен государственный герб. Тех, же кто с ним не согласился Петров посчитал вступившими в соглашение с Антихристом, после чего покрестил сам себя, и ушел в странствие – сначала в пошехонские, а потом в вологодские леса.

Разумеется, бегуны отказывались брать документы, однако известно, что у них были самодельные «пачпорта» с надписями: «Господь защититель живота моего: кого страшуся?», «Сей пачпорт духовный по точкам чти тихо: царь царей!».

Более-менее достоверные сведения о странническом толке относятся к первой половине XX в. Согласно директиве Политбюро ЦК ВКП(б) от 24.01.1929 г., все органы религиозного самоуправления попадали в разряд действующих контрреволюционных организаций – в эту категорию попали и скиты и таежные монастыри странников. Исследователь старообрядчества Е.Е. Дутчак в своей диссертации «Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX– начало XXI в.)» отмечает, что «полевые археографические обсле-

дования старообрядческих поселений, начавшиеся во второй половине XX в., застали в подавляющей массе разрозненные и небольшие группы бегунов, число которых уменьшалось». Это отразило состояние исследований позднего странничества – работ крайне мало и посвящены они отдельным общинам. Вряд ли положение изменится в ближайшем будущем: преклонный возраст странников и объективные изменения системы жизнеобеспечения в широком смысле – приводят к физическому исчезновению их традиционной культуры во многих регионах страны

Считается, что численность бегунов на конец XX в. незначительна, они представляют собой мелкие разрозненные секты, не признающие гражданских и церковных законов и скрывающиеся в глухих местах Сибири и северного Урала.

Другое примечательное радикальное направление безпоповства – нетовцы или Спасово согласие – возникло раньше чем странническое направление. Впервые о нетовцах стало известно в конце XVII в. в Керженских скитах Нижегородчины. Основатель толка Козма Андреев и его сотрудник Козма Панфилов учили, что «благодати Божией несть ни в церквях, ни в чтении, ни в пении, ни в иконах, ни в какой вещи, все взято на небо». Спасовцы говорили что «нет в мире ни священства, ни таинств, ни благодати» (отсюда и их название — нетовцы). Спасётся лишь тот, кто уповает на Спаса Исуса Христа и молится ему. Согласно Зеньковскому, нетовцы свое происхождение ведут от старца Капитона, умершего еще до раскола – в 1650 или в самом начале 1660 гг. Капитон, скрывавшийся от властей в Вязниковских лесах, между Шуей и Вязниками, по свидетельству старообрядческого инока Ефросиния «вериги на себе носил каменные, плита созади, а другая спереди, по полтора пуда в обеих: и всего весу три пуда. Петля ему бе пояс, а крюк в потолке, а обе железны, то ему постеля: прицепил крюк в петлю повисе спати...»

На Пасху и на Рождество, Капитон ничего не разрешал есть своим ученикам, кроме «семен и ягодичия и прочих, растущих на земли», хотя они, его ученики, иногда и просили разрешения «сыра и масла и рыбы вкушати». На святую Пасху — по обычаю христианскому «ни яиц обагренных, сиречь красных, восхоте братии предлагать, но вместо того подаде им червленного горького цибула, сиречь луковицы». К

слову, ближайшим сподвижников Капитона был «великий и премудрый Вавила», старец — иноземец «веры люторской», бывший выпускником Сорбонны, которого часто отождествляют с старообрядческим учителем Вавилой Молодым, сожженным 14 января 1666 г.

Заметим, что некоторых радикальных староверов-нетовцев часто принимали за никониан - сторонники глухой нетовщины или Спасова согласия совершают обряды крещения и брака в православных церквах и рассматривают их как простую регистрацию. На вопросы церковных миссионеров, кто они такие и в какую церковь веруют, нетовцы Шадринского уезда (Пермская губерния) отвечали: «Нам все равно, мы никудышники». Причиной такого никудышничества было то, что некоторые общины убедились в незаконности деяний старообрядческих наставников, «нерукоположене действующих священная», не стали принимать от них ни крещения, ни исповеди, ни браков, а вместо этого, принялись молиться каждый в кругу своего семейства по одной псалтыри, ссылаясь в свое оправдание на 29-е слово преподобного Никона Черногорца. Новоспасовцы или поющая нетовщина дозволяют совершать крещение и брак мирянам, исповедуются перед стариками, службу совершают по уставу с пением. Нетовцы, не приемлющие водного крещения, - последователи этого малочисленного толка отрицали водное крещение. Вместо него повивальная бабка нарицала новорожденному имя и при чтении 50 псалма надевала на младенца крест. По их мнению, слова псалма «окропиши мя иссопом» заключают в себе тайнодейственную силу крещения.

Представители другого течения стали крестить сами себя («самокрещенцы», «рябиновщина»). В некоторых источниках говорится, нетовские течения, отрицавшие какие бы то ни было обряды и даже поклонение иконам (напри-мер, «дырники», упоминаемые в качестве курьеза в религиоведческой литературе).

Среди радикальных направлений безпоповщины можно упомянуть федосеевцев – одно из безбрачных и антигосударственнических согласий, ведущих свое начало от Феодосия Васильева из рода бояр Урусовых. В «Приговоре или уложении» Новгородского собора федосеевцев 1694 г. установлено: «Брачное супружество совершенно отвергать законополагаем, потому что по грехом нашим в таковая

времена достигохом, в ня же православнаго священства в конец по благочестию лишились. А посему и союзом брачным некому обязать, кроме как антихристовым попам, а безвенчанные браки имут запрещение от царя Алексея Комнина. Да и Апостол глаголет яко имущие жены яко неимущие будут». Впрочем, в сравнении с теми же странниками этот толк не столь радикален – у общины старопоморов-федосеевцев даже есть свой официальный сайт, на котором они пишут:

«Духовный антихрист есть вся совокупность нечестивого мира не знающего или извращающего учение Христа. Духовный антихрист вначале уничтожает священство, которое может передавать истинную христианскую преемственность… Если кто приемлет Святую Тайну в еретической церкви, то получает не благодать Божию, а причащается смертному греху… Государственная власть и безбожное общество отождествляются со слугами антихриста. Царствует уже не власть, но антихрист, который воплощается в каждом властителе по очереди, причем последующий хуже предыдущего. Из понятия о власти как «антихристовой слуге», следует положение, что молиться о власти, значит молиться об укреплении царства антихриста. Если власть «образ антихристов», то, значит, и все исходящее от власти носит на себе печать антихриста. Любой свод гражданских и уголовных законов есть «Богом ненавидимыя, кривосказательныя, духоборныя книги», должностные лица – слуги антихристовы, еретическая церковь – «жидовский синедрион», высшая власть – «антихристов совет», делопроизводство по законам – «никонианский богоборный суд». Мир верует в троицу, но это нечистая и плотская троица, троица пребеззакония: это – Змий Диавол - все гражданское общество, лжепророки в лице лжеучительной и нечестивой церкви, антихристова власть»

К непримиримым ревнителям древлего благочестия можно отнести и упомянутых выше филипповцев (или липован), последователей беглого стрельца Филиппа, который со своими последователями предали себя самосожжению в 1743 г., когда к ним прибыла правительственная комиссия О.Т. Квашнина-Самарина для расследования их учения. Филипповцы имеют следующие особенности: отвергают моление за предержащую власть, поступивших в их толк супругов разводят на чистое житие, называя их братьями и сестрами, самосожжение и голодную смерть считают мученичеством за

веру. В целом же отношение филипповцев и представителей других крайних течений безпоповства к миру, воспринимаемому ими как мир наступившей апостасии, можно выразить известной в старообрядческой среде фразой дьякона Игнатия Соловецкого, основателя Выговской пустыни, закончившего жизнь самосожжением вместе с 2700 своими последователями: «Скончевайте же нас поскорее – а то бытие нам при вас надокучило».

Библиографи:

1. Бахмустов Е.С. Секта бегунов – радикальный толк раскола. // Журнал «Регионология», №1, 2008.
2. Вургафт С.Г. Старообрядчество: лица, предметы, события и символы: опыт энциклопедического словаря / С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. - М.: Церковь, 1996.
3. Дугин А.Г. Русская Вещь. Очерки национальной философии. М.: Арктогея, 2001.
4. Дутчак Е.Е. Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX – начало XXI в.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук (специальность 07.00.02 – отечественная история). Томск, 2008.
5. За веру пострадавшие // «Первый и последний», № 5 (57), 2007.
6. Зеньковский С. А., Русское старообрядчество. Минск: Белорусский Экзархат, Харвест, 2007.
7. Мельников Ф. Е., Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: Барнаульский государственный педагогический университет, 1999.
8. Панченко А.А. Фольклор и религиозная культура русских мистических сект (XVIII – начало XX вв.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук (специальность 10.01.09 – фольклористика). СПб, 2002.
9. Таевский Д.А. Секты мира. СПб: Северо-запад, 2007.
10. Трускина Е. Шадринский раскол // «Исеть», №20 (13203) 19 мая – 25 мая 2010 г.
11. Щеглов А. Власть и антихрист. // Сайт Древлеправославной кафолической церкви христиан старопоморского федосеевского согласия (http://www.staropomor.ru).

СЕМИНАР № 4

Лиминальная социология сакрального

• Новый Год, Великий Юл и мистерия примордиального языка (к лиминальной социологии сакрального)

• Структурная лингвистика

• Культ земли и ритуалы новогоднего перехода у русских

• Пришла коляда, отворяй ворота...: новогодние и рождественские обряды в сибирской деревне

Новый Год, Великий Юл и мистерия примордиального языка (к лиминальной социологии сакрального)

А.Г. Дугин
Директор Центра Консервативных Исследований

1. К последнему семинару я понял, чему были посвящены все предыдущие: рациональному пересказу (переводу) главных и прикладных тем традиционализма. Семинар Левиафан (геополитика) рассматривал с разных сторон проекции структуры пространства (сакральной географии) на стратегию и международную политику. Семинар 4ПТ применял к политике и государству принципы метафизики. Семинар Деконструкция соотносил классическую философию и традиционализм. Собственно, семинар Традиция возвращал нас к исходной матрице, на основании которой рассматривалось все остальное. То есть семинар Традиция есть методологический по преимуществу. Некоторым показалось, что семинар Традиция был менее концентрированным. Наверное, это так, и в целом это легко объяснить: темой традиционализма я занимался приоритетно много лет и посвятил этому как все занятия в Новом Университете, так и большинство книг. Я считал (быть может, зря), что с этим-то как раз есть определенная ясность. Но сегодня заключительный семинар, и мы посвятим его традиционализму и методологии традиционализма.

2. В эти дни в течение тысячелетий разные общества встречали Новый Год. Это самый важный праздник. Это главный момент, апогей сакрального времени. В этот момент время сталкивается с чем-то большим, нежели оно само. Это момент «перехода», инициации, открытия в мире второго дополнительного, но наиболее важного измерения. Новый Год - это момент рождения мира и человека, а также общества. Это пункт, где хаос встречается с порядком, точка перевертывания всех пропорций. Здесь пролегает граница. Граница между всеми существующими парами. Это граница между Старым и Новым, Этим и Тем, верхом и низом, прошлым и будущим, человеком и Богом, правым и левым, центром и периферией.

Переход называется «лиминальным» состоянием.

3. Большинство волшебных сказок и священных сюжетов, так или иначе, сводятся к главной мистерии, которая разыгрывается в Новый год. Все сюжеты, связанные с Новым Годом, относятся к самым архаическим и примордиальным пластам культуры. В точке Нового Года рождается миф. Миф есть язык. Это важно: уже язык, но еще не Логос. После Аристотеля язык станет тождественным с Логосом, но есть еще и иной язык. Язык мифа.

4. Этот язык мифа рождается из первичного дифференциала, который снят. Якобсон считал, что «сущность лингвистики в изучении снятой оппозиции». Поэтому лингвистика изучает миф. Такое понимание языка есть подход структурализма, который отрицает внеязыковую реальность – как в форме экстенсионала (денотата, десигната), так и в форме интенсионала (сигнатума, смысла). Язык мифа это просто текст/контекст. В нем смысл (Sinn) и значение (Bedeutung), по Готлибу Фреге, находятся в имманентном горизонте знака. Здесь можно вспомнить о феномене эйдетического в психологии. Он связан с яркой визуализацией предмета в памяти. Эта яркость как галлюцинация. Галлюцинативность связана с тем, что образ есть, а соответствующего ей внеязыкового объекта (денотата) нет. Это оперирование с чистыми ноэмами. Что происходит в мифе? В рассказывании сакрального нарратива? Происходит конструирование эйдетических рядов. Эти эйдетические ряды обладают социальным бытием – миф не рассказывается в одиночку, его слушают как минимум двое. Они-то и составляют основу темперированного эйдетического процесса.

5. Миф о Новом Годе - это сакральное повествование об истоке всех дуальностей. Дуальности образуют типы симметрий. Можно соотнести мифологические симметрии с режимами воображения Дюрана: диурн - верх-низ, драматический ноктюрн – право-лево, мистический ноктюрн - центр-периферия. В Новый Год происходит синхроническое обнаружение противоположностей, которые в цикле выступают диахронически. Это переворот, революция. Отсюда сатурналии: слуги меняются местами с хозяевами, трансвестия, карнавал, обсценное замещает священное и т.д. Люди, находящиеся внутри, выходят наружу. Снаружи входят внутрь. Это русские колядки. Люди славят, то есть ходят по домам.

6. В мифе нового года восстанавливается примордиальное братство людей, духов и животных. Бестиарий и гримуар перемешиваются с антропологическими трактатами. Возникает момент особого общества – общества, в котором чудо возможно и естественно. Еще Геродот писал о предках славян, что у них каждый мужчина на несколько дней в году оборачивается волком. Рациональное объяснение - племена невров, возводя свой род к волкам, ежегодно на зимнее солнцестояние одевали волчьи шкуры мехом наружу, ощущая себя на время ритуала своими божественными предками. Социологическое объяснение – была ритуально и магически восстановлена тройственная идентичность: человек-дух-зверь, свойственная шаманским архаическим практикам. Отсюда святки. Традиционные костюмы чертей.

7. В этой точке Нового Года располагается психопомп, водитель душ. Он приносит священные подарки, пищу. Это Дед Мороз, Морозко. Властитель мира мертвых. Предок. То, что он приезжает, значит, движение года. Его животные тоже психопомпы. Снегурочка – Солнечная дева или Дева Мира. Древнерусский женский наряд был символом вселенной – косы – лучи солнца, головной убор, кокошник свет. Украшения в ушах и на груди (бусы) – звезды. Каждый элемент женского костюма имел космологический и обрядовый смысл. Женщина была живой картой космоса.

8. Символы Нового Года и сакральности - это дуальные формы: например, «две горы» (две половины года). Это все формы близнечных мифов. Брак Неба и Земли (руна инг - предназализация гортанных). Здесь ветви опускающиеся становятся ветвями поднимающимися. Здесь место мертвой и живой воды. Важно размышлять над этой точкой цикла. Это место в годовом круге есть лес, море, земля, подземный мир, дно.

Календарь надо мыслить как карту. Она же Древо Мира. Это ель (кельтский, позже германский обычай). У славян ель – смерть (отсюда еловые венки на могилах).

9. Абсолютно все эти мотивы есть в Рожестве Христовом. Две природы Христа. Парадокс Пречистой Девы-Матери. Царь мира рождается в хлеву (животные). Ангелы. Волхвы идут в центр мира. Дары волхвов.

10. Реконструкция примордиального мифа и реконструкция примордиального языка - тождественные задачи. Важно, что мысль об этом языке существовала всегда – его называют «языком птиц» или «языком муравьев». Убийство дракона и вкушение его крови давали Герою знание языка птиц. Это убийство происходит в точке Нового Года. Поэтому исток языка следует искать именно здесь.

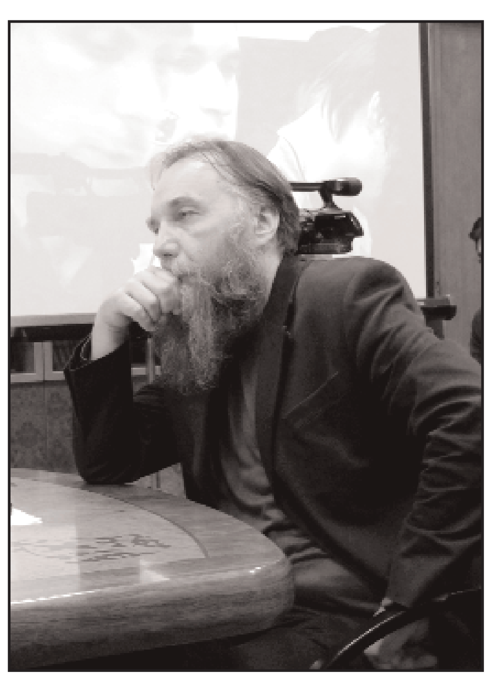
Показательно, что глоссолалия приходится на Троицу, как на праздник связанный с летним солнцестоянием – полностью симметричной датой календаря-карты.

11. Пропп, Вяч. Иванов, Топоров, Грэймас, Дюмезиль, Дюран, Леви-Стросс, Элиаде, а также традиционалисты, со своей стороны, и Вирт, подготовили обширный методологический аппарат для реконструкции изначальной модели протоязыка. Ее не удается воспроизвести только потому, что мешают эволюционистские предрассудки и своеобразный логоцентризм. Миф надо исследовать методами мифа. "Собственно, ритуалы для того и исполняются, чтобы восстановить прошлое и сделать его настоящим" (Э. Дюркгейм). В Вавилоне к Новому Году приурочивалось театральное действо, посвященное победе громовержца Мардука над исполинской змеей Тиамат – одолев Тиамат, Мардук сотворил из ее рассеченного тела землю и небосвод. Почти во всех мифологических системах творение мира есть творение света и огня, поэтому у многих народов (и в частности у славян) под Новый Год тушили все огни и добывали новый, причем древнейшим священным способом – трением. Обратившись к кельтской мифологии, сохранившейся в ирландских текстах, мы видим в качестве Мировой Оси копье верховного бога Луга, наконечник которого – Полярная звезда, центр небосвода. Творение мира есть творение языка.

10. Миф располагается между хаосом и Логосом. Миф уже не хаос, но еще и не Логос. Он структурирован (больше, чем хаос), но свободен и спонтанен больше, чем Логос. Структурализм и отчасти социология открыты для изучения священного. Но священное не может быть изучено с помощью профанного. Нам необходимо новогоднее знание, волшебная (веселая) наука. Сама наука есть не что иное, как нарратив. Но (как мы видели в сообщении о Бруно Латуре) Новое время производит медиацию между субъектом

и объектом нелегально, когда мы отворачиваемся, претендуя на профанность, и творя «чудеса» за спиной. Редко кто (как, например, Нильс Бор) открыто об этом говорит – принцип дополнительности (свет = и корпускулы и волна). Надо признать в духе нон-Модерна право на научную и свободную медиацию, то есть на мифоанализ (Дюран). Мифоанализ - не анализ мифа, но анализ с помощью мифа, редукция к мифу. Это мифонаука.

11. Русские сказки предрасполагают к тому, чтобы быть рассказанными зимой и в темноте. Зима и ночь – необходимые элементы для конституирования временного сакрального коллектива – детей и стариков (новых и старых). Надо не толковать сказки, но с помощью их осуществлять деконструкцию так называемой «реальности», которая утекает на глазах сквозь пальцы в виртуальность. Действительность спасет только сказка.



Обзор

Структуралистский переворот в языкознании

Андрей Владимирович Муравьев отметил, что структурализм оказался очень плодотворным в областях науки, исследующих сознание человека и происходящие из него феномены, то есть то, что в западной методологии называется антропологией.

Настоящим «изобретателем» структурного языкознания А.В. Муравьев называет швейцарского филолога Ф. де Соссюра (Ferdinand de Saussure, 1857—1913). Он сформулировал в своих лекциях, изданных его учениками Балли и Сеше, принципы нового подхода к языку. Этот новый подход был сделан с позиций холистики, признания примата в языке исходной и актуальной структуры, то есть подхода к языку как к системе.

«В языке нет положительных элементов, положительных членов системы, которые существовали бы независимо от неё; есть только смысловые и звуковые различия (différences). То, что отличает один знак от других, и есть всё то, что его составляет», - говорил в своих лекциях Соссюр.

Таким образом, было задано исследование языковой системы в холистическом духе.

В 60-70-х гг. структурная лингвистика вышла на новые методы анализа языка с большим вниманием к «плану содержания»: компонентный анализ, семиотические штудии, трансформационный метод. В настоящее время вся лингвистика использует структурные методы.

Современные лингвисты благодаря применению структурного анализа выходят на новый уровень языкознания, на котором задача перехода в семантический план дополняется психолингвистическими проблемами и задачами моделирования, формализации языковых процедур и других задач, поставленных использованием компьютеров. Современная «неструктурная» лингвистика фактически имеет вспомогательный характер в духе традиционной до-младограмматической филологии и не представляет собой отдельной школы.

Обобщая, А.В. Муравьев сказал, что именно «структуралистский переворот» создал современную лингвистику, позволив ей эмансипироваться от текстологической филологии и перейти на уровень осмысления языка как общечеловеческого феномена, открывающего в своей глубине исконные, примордиальные структуры сознания.

Культ земли и ритуалы новогоднего перехода у русских

Аграрные земельные ритуалы и церемониалы, связанные с пространством, сохранившиеся на Руси с древнейших времен, напрямую связаны с обрядами, приуроченными к зимнему солнцестоянию, которое практически совпадает с празднованием светского нового года по григорианскому календарю, введенному в России 24 января 1918 г.

На Руси сам день зимнего солнцестояния, когда солнце находилось в так называемой критической точке астрономического цикла, т.е. в самой нижней точке зимнего неба, получил название «Спиридон-поворот» по имени христианского святого Спиридона Тримифунтского. Интересно, что праздник Николы Чудотворца празднуется за неделю до Спиридона, а Рожество Христово приходится на двенадцать дней позже. Сам образ святого Николы стал прототипом деда мороза. Его имя тоже имеет этимологическую связь с этим праздником.

После празднования Рожества начинался период святок – особых дней, когда нет постов и происходило ритуальное веселье. С ними были связаны всевозможные церемонии, относящиеся к обновлению и космогоническому переходу от конца цикла времени к новому началу. При этом на Землю нисходят как духи неба, так и врываются силы хаоса.

Православная культура наложила свой отпечаток на святки. Как бы то ни было, но к празднику Крещения все заканчивалось, с этого дня, когда происходит освящение воды (т.е. нижней стихии), весь мир считался окончательно обновленным и упорядоченным.

"Пришла коляда, отворяй ворота...": новогодние и рождественские обряды в сибирской деревне (по материалам экспедиций начала XXI века.Красноярский край)

Обследовать населенные пункты ХМК Н.Н. Вохман начала еще в 2001 году. Сначала это была фольклорная практика на первом курсе филфака КГПУ им. В. П. Астафьева, затем увлеклась и собирала фольклор во время каникул в Ермаковском районе Красноярского края. Три года возила студентов 1 курса филфака в экспедиции: две (летом 2007 и весной 2009) в южные районы, летом 2008-го на север Красноярского края. Летом 2010 работала с двумя женскими песенными коллективами.

Что касается обрядовой сферы, то в настоящее время большинство обрядов не осуществляется, обряды и семейного, и календарного цикла существуют только в пассивной памяти информантов, жители рассказывают о них, как о факте прошлого. Однако и так называемый пассивный фольклорный пласт сохранился в разном виде. Н.Н. Вохман приводит обширный материал, собранный в этих экспедициях. Больше всего сведений записано о праздновании Троицы и о святках.

Структуралистский переворот в языкознании

Андрей Муравьев
к.и.н., старший научный сотрудник ИВИ РАН

Структурализм как общенаучное направление уже при своем зарождении заявлял о своих методологических претензиях, не ограничиваясь областью одной лишь лингвистики, однако именно в областях науки, исследующих сознание человека и феномены, происходящие из него, т.е. то, что в западной методологии называется антропологией, структурализм оказался очень плодотворным. Прежде всего, это лингвистика, мифология (включая нарратологию) и психология. Исторически именно с лингвистики началась структуралистская революция, приведшая к появлению структуралистской философии, интегрировавшей и неокантианские, и гуссерлианские интуиции.

Доструктуральная лингвистика была, прежде всего, чисто филологической дисциплиной, призванной дать в руки интерпретатора текста как можно более совершенные средства для исполнения им своей задачи. Идущее от античной, западной схоластической а потом и гуманистической интерпретационной школы, старое языкознание было вспомогательной дисциплиной филолога-издателя, прежде всего, издателя античных текстов. Однако со времени изобретения книгопечатания И. Гуттенбергом и «вернакулярной революции» (Библия М. Лютера) начался рост языковых корпусов, начали накапливаться тексты. Затем, во многом благодаря немецким романтикам началось систематическое фиксирование устного народного творчества, folk-lore. Постепенно язык сам по себе, вне своей письменной фиксации в конкретном тексте, стал привлекать все больше внимания ученых. Можно сказать, что язык эмансипировался от текста.

Настоящим «изобретателем» структурного языкознания надо назвать швейцарского филолога Ф. де Соссюра (Ferdinand de Saussure, 1857—1913). Он сформулировал в своих лекциях, изданных его учениками Балли и Сеше, принципы нового подхода к языку. Этот новый подход был сделан с позиций холистики, признания примата в языке исходной и актуальной структуры, то есть подхода к языку

как к системе. Прежде всего, Соссюр и лингвисты его поколения увидели в языке систему знаков и стали выявлять системные оппозиции. Для этого протоструктурализма характерно четкое деление системы языка на langue et parole/language, на язык и речь, а затем и выделение формальных code écrit и code parlé, что позволило увидеть их единство и разницу в рамках единой системы.

Все факты языка Соссюр предлагал рассматривать в двух модусах: синхронном (актуальном, современном, действующем) и диахронном (историческом, эксплицирующем, обратном, несистемном). Важным для дальнейшего развития структурной лингвистики стало понимание языка как системы знаков и их значимостей (valeurs). Значимость знака возникает из его отношений с другими знаками языка. Значимости дифференциальны, то есть определяются не положительно — своим содержанием, а отрицательно — своими отношениями к прочим членам системы. «В языке нет положительных элементов, положительных членов системы, которые существовали бы независимо от неё; есть только смысловые и звуковые различия (différences). То, что отличает один знак от других, и есть всё то, что его составляет», - говорил в своих лекциях Соссюр. Языковая система есть ряд различий в звуках, связанный с рядом различий в понятиях. Существуют два вида значимостей, основанные на двух видах отношений и различий между элементами языковой системы. Это синтагматические и ассоциативные (парадигматические) отношения. Синтагматические отношения — это отношения между следующими друг за другом в потоке речи языковыми единицами, то есть отношения внутри ряда языковых единиц, существующих во времени. Такие сочетания языковых единиц называются синтагмами. Ассоциативные отношения (парадигматика) существуют вне процесса речи, вне времени. Это отношения общности, сходства между языковыми единицами по смыслу и по звучанию, либо только по смыслу, либо только по звучанию в том или ином отношении. Таким образом, было задано исследование языковой системы в холистическом духе.

Продолжатели дела Соссюра создали ряд школ: Копенгагенскую (Л. Ельмслёв, глоссематика), Московскую, позднее перетекшую в Пражскую (В. Матезиус, Н. Трубецкой, Р. Якобсон), Американский

структурный дескриптивизм Э. Сепира и Л. Блумфилда и ряд других. Позднее возникли американская структурно-лингвистическая школа (генеративная лингвистика, школа Н. Хомского) и во многом противоположная ей по взглядам Московская (новая) школа, впоследствии давшая начало лингвистическому функционализму. Если генеративисты, получившие безраздельное господство в американской лингвистике, пошли по пути формализации модели, в результате чего в основе объяснения языка оказался структурный синтаксис, а основным механизмом – трансформация на основе синтаксической «базы», то функционалисты продолжают смотреть на фонологию с не меньшим интересом, чем на синтаксис.

В 60-70-х гг. структурная лингвистика вышла на новые методы анализа языка с большим вниманием к «плану содержания»: компонентный анализ, семиотические штудии, трансформационный метод. В настоящее время вся лингвистика использует структурные методы. За исключением генеративизма, который в принципе ставит перед собой задачу создать математически-выверенную модель функционирования языка, основанную на структурном синтаксисе, и только потом думать о ее применимости и применении к конкретной языковой реальности, все остальные школы, и функционалисты, и когнитивисты применяют структурные методы для решения как диахронных, так и синхронных задач. Современные лингвисты благодаря применению структурного анализа выходят на новый уровень языкознания, на котором задача перехода в семантический план дополняется психолингвистическими проблемами и задачами моделирования, формализации языковых процедур и других задач, поставленных использованием компьютеров. Современная «неструктурная» лингвистика фактически имеет вспомогательный характер в духе традиционной до-младограмматической филологии и не представляет собой отдельной школы.

Практически все направления структурной лингвистики основаны на общем понимании необходимости применения методов, наработанных точными и естественными науками к изучению языка. Различны лишь подходы к изучению языковой структуры («больше или меньше» математики? Какие структуры брать за основу и т.д.). В качестве общих принципов можно назвать структурные (бинарные)

оппозиции, анализ единиц языка, постулирование языковых архетипов, принцип фонематического анализа (отличия фонем от вариантов, фонемосочетаний), учение о диахронии и синхронии как основных способах изучения языка (откуда особый интерес к компаративистике и «дальним сравнениям»), семиотический анализ (язык как система знаков). Структура языка изучается на основе системного подхода, а сам этот подход тесно связан с математикой, в частности, теорией систем, матстатистикой, матлогикой, теорией алгоритмов, вероятностными методами и другими областями, что делает структурную лингвистику зависимой от научного прогресса в этих областях.

Попытаемся посмотреть на значение структурального переворота в лингвистике с социологической и общефилософской точки зрения. Значение его может быть понято, если мы констатируем, что доструктуралистское представление о языке было атомарным и инструментальным. Те или иные явления (например, языковые категории или единицы) не помещались в контекст прочих социальных явлений, а язык животных, знаковые системы или жесты вообще не могли являться объектами лингвистического анализа. Ученые не могли полноценно определить смысл и значение различий между языками разных групп: так, некоторые объясняли арабскую грамматику через индоевропейские глагольные категории времени, вида и залога, а в именных числили, например, склонение. Описать же грамматику бесписьменных языков казалось возможным лишь на основе «голой» дескрипции. Получив в руки универсальную модель, ученые вплотную подошли к вопросам реконструкции древнейших периодов развития языка («дальние сравнения», глоттохронология), а параллельно – к синхронному пониманию коммуникативных механизмов общества.

Структурализм поставил язык в ряд социальных явлений, подчеркнув его уникальность («гуманитарность») и знаковую природу, связывающую его с прочими элементами всемирной семиотической системы, а также указал на такие способы описания (методологию), которые на основе дополнительности позволяют объяснить развитие и функционирование языков. В философском контексте структуральный поворот позволил осознать язык как когнитивный феномен и даже шире как факт сознания. Осознание

этого «феноменологического горизонта» стало важнейшим открытием в языкознании. Можно, конечно, сказать, что уже античные стоики, оперировавшие категориями λεκτόν, λόγος и λεκτέον, осознавали анализ когнитивного уровня языковых явлений. Но в античной парадигме социальное и было психологическим, поэтому сознания в феноменологическом смысле для стоиков попросту не существовало. Открыв сознание и подсознательное, а затем и коллективные архетипы, психоанализ и юнгианство подобрались к языку как структуре, но их больше заботили практические выводы для психологии и психиатрии.

Обобщая, можно сказать, что именно «структуралистский переворот» создал современную лингвистику, позволив ей эмансипироваться от текстологической филологии и перейти на уровень осмысления языка как общечеловеческого феномена, открывающего в своей глубине исконные, примордиальные структуры сознания.

Бибилография:

1. Засорина Л.Н. Введение в структурную лингвистику. М., 1974
2. Ревзин И.И. Современная структурная лингвистика. М., 1977.
3. Якобсон Р. О. Типологические исследования и их вклад в сравнительно-историческое языкознание. Новое в лингвистике. Вып. III. - М., 1963.
4. Трубецкой Н.С. Основы фонологии. М.: 1960.
5. Harris Z. S. Structural linguistics. Chicago-London, 1986.

Культ земли и ритуалы новогоднего перехода у русских

Леонид Савин
главный редактор портала «Геополитика.ру»
ведущий эксперт Центра геополитических экспертиз.

Аграрные земельные ритуалы и церемониалы, связанные с пространством, сохранившиеся на Руси с древнейших времен, напрямую связаны с обрядами, приуроченными к зимнему солнцестоянию, которое практически совпадает с празднованием светского нового года по григорианскому календарю, введенному в России 24 января 1918 г.

Русская традиция воспевания и поклонения Земле (отсюда высказывания Мать-Земля, клятва Землею с прикосновением к ней, культура погребения) связана с аграрными культурами других народов, основу которых составляло земледельческое хозяйство, что отражено в мифологических текстах. Женская ипостась земли прослеживается в культах Деметры-Персефоны, славянских Рожаниц и богини Макошь [1](покровительница очага и плодородия, позднее слившаяся с Параскевой Пятницой). В работе Доминикова «Мать-земля и Царь-город: Россия как традиционное общество» автор подчеркивает, что Земля являлась носителем жизни, «чревом бытия», являясь пограничной реальностью между Небом (источником энергии начал) и Водами (первоматерией).[2] Следовательно, земля имела в себе свойства обоих миров – высшего и низшего и имела амбивалентную характеристику.

Это прослеживается в культуре урбанизма, где город противопоставлен деревенской стихии. Традиция строительства города подразумевает отгораживание пространства, его отделение от окружающей природы, его упорядочивание и освящение. Символически это выражалось в ритуальном окапывании вокруг городских стен (которые имели утилитарные защитные функции) и традиции возводить города на возвышенности (отсюда этимологическая близость в разных языках город-гора, burg-berg), т.е. ближе к небу. С другой стороны,

предания о затонувшем Китеж-граде свидетельствуют о наличии еще одного, не менее значимого и тоже сакрального мира, связанного с водой.

С обоими мирами осуществлялась связь - с верхним миром при помощи ритуалов возжигания (дым уходит к небесам), а с нижним с помощью бросания в воду различных предметов. Земля же представляла собой связующий центр (не случайно в скандинавской традиции мир людей был назван Срединным миром – Mittgard; так же как и у шаманов в различных культурах существовало три мира – верхний, нижний и средний),[3] где осуществлялась необходимая связь с обоими мирами и делалось возможным непрерывное и периодическое обновление мира.[4]

Наиболее ярким ритуалом обновления мира являются празднества, приуроченные к зимнему солнцестоянию, которое наряду с летним солнцестоянием, а также весенним и осенним равноденствиями считалось временем сакральным и одновременно опасным, так как происходили космогонические пертурбации.

На Руси сам день зимнего солнцестояния, когда солнце находилось в так называемой критической точке астрономического цикла, т.е. в самой нижней точке зимнего неба, получил название «Спиридон-поворот» по имени христианского святого Спиридона Тримифунтского[5]. Интересно, что праздник Николы Чудотворца празднуется за неделю до Спиридона, а Рожество Христово приходится на двенадцать дней позже. Сам образ святого Николы стал прототипом деда мороза. Его имя тоже имеет этимологическую связь с этим праздником. В северных, уральских и сибирских регионах Полярную звезду именовали как «Кол-звезда» «Небесный кол» и «Прикол-звезда», а в средней полосе ее называли «Стожар» (т.е. шест, вокруг которого накладывается стог сена), также часто называли конем, лосем, колесницей и повозкой (отсюда – связь с санями деда мороза).[6] Со Спиридона до Рожества каждый день откладывали по полену, чтобы на «святой вечер» затопить печь. Естественно, что 12 полен символизировало 12 месяцев.

После празднования Рожества начинался период святок – особых дней, когда нет постов и происходило ритуальное веселье. С ними были связаны всевозможные церемонии, относящиеся к

обновлению и космогоническому переходу от конца цикла времени к новому началу. При этом на Землю нисходят как духи неба, так и врываются силы хаоса. Хаос символически обозначается бесчинством ряженых, которые символизируют антимир. В архаических традициях этот миг также символизирует точку возрождения: «культурный герой» вступает в полный мрак ада, дабы одолеть противника и, если повезет, возвратиться с победой обновленным.[7]

В народных колядках можно проследить мотивы «перехода», часто через водную преграду или «калинов мост», что означает мир предков.

Сам процесс колядования связан с преодолением порогов чужих домов и испрашивание подарков. В данном случае колядовальщики представляют духов стихий, которые в случае отказа могли наказать хозяина бедами в следующем году. Сами колядовальщики делились на две группы. Ряженые символизировали силы антимира и в соответствии с функциями плодотворящего хаоса колядовальщиков должно одаривать надлежащим образом. Другая группа, как правило, это была молодежь добрачного возраста, одетая в праздничные одежды, наоборот, всячески восхваляла хозяев, гиперболизируя их качества. Дети также принимали участие в подобных церемониях, обсевая дома хозяев. Также практиковалось ритуальное вспахивание снега плугом.[8]

А календарно приуроченные молодежные игры, хранили следы языческой сексуальной магии, также связанной с плодородием.[9]

У Забылина есть подробные описания происхождения обычая колядования.[10] Он пишет, что в Белоруссии и Малороссии святки называют Колядою, а само название сходствует с римским Kalendae, которое произошло от греческого «ma lein» - сзывать, также от санскритского kala. Также он связывает происхождение слова «колдование» от колядования. Он упоминает один интересный обычай под Москвой возить в санях девушку, одетую поверх шубы в рубаху, которая символизировала Коледу, что явно отражает связь с плодородием и земной стихией. Еще одну интересную связь он выявляет в балканской культуре, отмечая, что сербское «карачити», т.е. ходить, похоже на русское корчиться, а у румын святки называются Керечун, также как и у русинов. У самих русских раньше Керечуном назывался сам рождественский пост.

Забылин подробно описывает и различные гадания, которые происходили на святках. Гадания тесно связаны с судьбой, т.е. попытками увидеть будущее в начале нового года, т.е. «сотворения нового мира». Поэтому в различных культурах особое значение в это время имела пряжа. Необходимо было до Рожества допрячь до конца всю пряжу и убрать веретено, чтобы «черт не допрял».

При этом ряд гаданий имели довольно сложную структуру, с песнями, блюдами, катанием кольца и т.п., от которых в настоящее время остались жалкие рудименты.

Окликивание прохожих в качестве одной из разновидности гадания также имеет связь с ритуалами новогоднего перехода, так как прохожий символизировал представителя другого мира. Весьма интересно описание одного гадания на бобах, судя по всему имеющее довольно древнее происхождение. Весьма важно в этом гадании то, что бобы раскладывались на девять кучек, а число девять имеет магическое значение земли и обновления в самых различных культурах – от Индии до Латинской Америки.[11] А гадание с помощью зеркала символизирует возможность проекции из других миров, так как в это время врата небесные и подземные приоткрыты.

Ритуальное сквернословие – еще один существенный элемент этого времени года, символизирующего антимир, так же как и смех, ассоциирующийся во многих культурах со смертью. Как указывает В. Пропп, на святках часто пародировались церковные похороны, когда один из принимавших участие в этой игре рядился покойником, а иногда даже для подобных игр из гроба доставали настоящего мертвеца, вставляли ему в зубы лучину и ставили в угол светить.[12] Нужно отметить, что с подобными играми были связаны загадки, например «Чудак покойник, умер во вторник. Пришли хоронить – он из окошка глядит». Ответом является хлебное зернышко, что отсылает нас аграрной и земледельческой культуре смерти и воскрешения (в данный момент – смерти и воскрешения солнца).

Православная культура наложила свой отпечаток на святки. Как бы то ни было, но к празднику Крещения все заканчивалось, с этого дня, когда происходит освящение воды (т.е. нижней стихии), весь мир считался окончательно обновленным и упорядоченным.

Ссылки:

1. Хтоническое происхождение Макоши и ее связь с циклическим временем подчеркивалось ее изображением с рогами, часто между двух лосей, а также ассоциацией с Бабой-Ягой – хозяйкой лесного мира и тот факт, что в году ей были посвящены 12 праздников.
2. Домиников С.Д. Мать-земля и Царь-город: Россия как традиционное общество. М.: Алетейа, 2002, с. 35
3. Элиаде М. Шаманизм. Киев: София, 2005
4. Домиников С.Д. Мать-земля и Царь-город: Россия как традиционное общество. М.: Алетейа, 2002, с. 43
5. Коринфский А.А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1991
6. Тульцева Л.А. Антропокосмические воззрения русских крестьян: день Спиридона-поворота// Этнографическое обозрение. – 1997. - №5, с. 90-92
7. Макогон А., Савин Л. Гоголь: за порогом текста. Кали- Юга № 2, 2001 http://www.rossia3.ru/culture/lit/gogol?PHPSESSID=9b53ad8
8. Домиников С.Д. Мать-земля и Царь-город: Россия как традиционное общество. М.: Алетейа, 2002, с. 120
9. Юдин А.В. Русская народная духовная культура. М.: Высшая школа, 1999, с .259.
Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880, с. 4 -34
10. Савин Л. Число ночи. Электронный ресурс Арктогея. Режим доступа: http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1532.
11. Пропп В. В свете фольклора. М.: Лабиринт, 2007, с. 49-50

Святки

"Пришла коляда, отворяй ворота...": святочные обряды в сибирской деревне (по материалам экспедиций начала XXI века. Южные районы Красноярского края)

Вохман Н.Н.
аспирант Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ

Особенности формирования народной культурной традиции в регионах Красноярского края обусловлены несколькими факторами, главными из которых являются история заселения территории и состав жителей. Заселение южных районов (бывшего Минусинского округа) началось в начале XVIII века и носило совершенно иной характер, нежели заселение северных. В связи с благоприятным географическим положением Минусинский округ вплоть до начала XX века стал главной территорией переселения. Первыми колонизаторами этого ареала были казаки, появившиеся здесь еще в 10–20-е годы XVIII века. С 40-х годов XVIII века на территорию ХМК стали прибывать жители северных уездов Енисейской губернии, именуемые впоследствии старожилами.[1] С этого времени на богатые плодородные земли потянулись жители разных губерний Европейской части России, а также Украины и Белоруссии. Смешанность (по этническому составу и местам исхода) населения – это главный фактор, который определил своеобразие культурной традиции на территории Хакасско-Минусинской котловины.

Обследовать населенные пункты ХМК я начала еще в 2001 году. Сначала это была фольклорная практика на первом курсе филфака КГПУ им. В. П. Астафьева, затем увлеклась и собирала фольклор во время каникул в Ермаковском районе Красноярского края. Три года возила студентов 1 курса филфака в экспедиции: две (летом 2007 и весной 2009) в южные районы, летом 2008-го на север Красноярского края. Летом 2010 работала с двумя женскими песенными коллективами.

Что касается обрядовой сферы, то в настоящее время большинство обрядов не осуществляется, обряды и семейного, и календарного цикла существуют только в пассивной памяти информантов, жители

рассказывают о них, как о факте прошлого. Однако и так называемый пассивный фольклорный пласт сохранился в разном виде. Больше всего сведений записано о праздновании Троицы и о святках. Я буду основываться на материалах, записанных как от русского, так и от украинского населения.

Как известно, любая фольклорная традиция складывается из множества фольклорных диалектов, что и демонстрируют рассказы о праздновании Нового года и Рождества в данной местности. Святками называют период либо с Рождества (7.01) до Крещения (19.01), либо с Рождества (07.01) до старого Нового года (14.01). В первую очередь период святок ассоциируется с гаданиями и колядованием.

Святки – как особый период в годовом круге вполне осознается информантами. Информанты ощущают связь с потусторонним миром: «На святки небо открывается – Бог разрешает гадать». (Даниленко Валентина Михайловна, 1953 г.р., с. Моторское Каратузского района. Зап. Н. Куценко, Н. Н. Вохман. 2009.)

Слово «гадать» используют люди среднего поколения, информанты старшего возраста говорят, что на святки «ворожат». Участниками святочных гаданий были девушки, в эти дни они пытались узнать, какой муж достанется и вообще выйдет ли девушка в наступившем году замуж.

Вставали задом к воротам и через голову бросали валенок. Куда носок, оттуда и жених будет.

Идешь на росстань (где четыре дороги сходятся), вокруг себя палкой очертить круг, палкой, которой в бане шаробόрят, и откуда покажется, что колокольчики звенят, значит оттуда жених придет. И мой приехал оттуда, где почулось.

Еще гадали. Набирали поленья и считали парами, если одно останется, то замуж в этом году не выйдешь.

Брали из поленницы несколько дров, если пары сошлись (чётное количество), то выйдешь замуж за парня, а если нет (нечётное количество) – за вдовца. (Луценко (Дранишникова) Александра Тимофеевна, 1941 г.р., украинка. с. Каратузское. Зап. Н. Н. Вохман, Н. Куценко. 2009.)

Ловили в темноте овец, если лохматая овца попадется, то жених богатый будет.

Слушали у любого окошка. Если говорят про замужество, значит, девушка скоро выйдет замуж. (Азарова Валентина Антоновна, 1936 г.р., русская. с. Ермаковское. Зап. Н. Н. Вохман, Н. Филимонова. 2007.)

Воровали поленья. Если гладенькое полено, значит, хороший муж будет, а если сучковатое, значит, муж будет непутевый. (Сныткина Мария Петровна, 1930 г.р., русская. с. Ермаковское. Зап. Н. Н. Вохман,Н. Филимонова. 2007.)

Придем к подружке, петуха, курицу принесем. И вот если муж у тебя будет пьяница, петух будет воды много пить, а если нет, то будет пшеницу есть. Иногда петух пил воду, а иногда не пил. Наверное, сбывается это. (Лукьянова Мария Павловна, 1935 г.р., русская. с. Большая Ирба Курагинского района. Зап. А. Унукович, Г. Барышева. 2009.)

Выходили во двор, брали палку, около себя чертили круг, загадывали желание, например: «Выйду ли я замуж в этом году?». Моя подруга сделала так и услышала звуки гармошки, пляс, а когда встала, уже ничего не было слышно. В том же году она вышла замуж. (Еремкина Зоя Васильевна, 1940 г.р. с. Большая Ирба Курагинского района. Зап. А. Унукович, Г. Барышева. 2009.)

Рассказывают жители и о колядовании. Вообще колядование — это приуроченный к святкам ритуал посещения домов группой участников, которые исполняли благопожелательные приговоры и песни в адрес хозяев дома, за что получали ритуальное угощение.[2] (Словарь славянских древностей)

Однако помимо этого названия в народе существуют термины «сеять», «славить». В их употреблении нет единства среди информантов, в речи одних они выступают как синонимы, другие же четко разграничивают их употребление.

На Рождество с утра ходили славили, бабушки пели «Рождество твое Христе боже наш». А посевали на Старый Новый год вечером. Кидали зерно, любое, какое было под рукой, даже пшено. Пели «Сею, сею, посеваю». (Клименкова Любовь Петровна, 1948 г.р., русская. с. Ермаковское. Зап. Н. Н. Вохман. 2010.)

На Рождество рано утром славили.

Сыпали овес, пшеницу или пшенку. Давали обычно деньги, семечки. Это происходило на Новый год 14 января. (Даниленко Валентина Михайловна, 1953 г.р., с. Моторское Каратузского района. Зап. Н. Куценко, Н. Н. Вохман. 2009.)

Сеяли под Старый Новый год, а щедровали вечером перед старым Новым годом. Ходили одни женщины и назывался он «Щедрый вечер». (Луценко (Дранишникова) Александра Тимофеевна, 1941 г.р., украинка. С. Каратузское. Зап. Н. Н. Вохман, Н. В. Куценко, 2009.)

На Рождество пели народные варианты тропаря и кондака, один из них привожу ниже:

Рождество Твое, Христе Боже наш.
Виссияй миру свет разума.
Небо со звездою глядяхуши
И со звездою учахося.
И тебя видим все с высоты востока.
Господи, слава Тебе.
Дева непреступная сына вырождает.
Волхвы со звездою путешествуют,
Наш Бог роди, родился,
Вот родила.
Превечный Бог.
(Сныткина Мария Петровна, 1930 г.р., русская.
с. Ермаковское. Зап. Н. Н. Вохман, Н. Филимонова. 2007.)

Примеры посевальных песен:

Сею, вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю!
Со скотом-животом,
Со пшеничкой, овсецом,
Я вам сею, да не так,
Дайте грош или пятак.
Открываете коробушки,
Доставайте серебрушки.
Открывайте сундуки,
Доставайте пятаки.
На полке грош,
Подавай чем хошь.
На полке клин,
Подавай хоть блин.
Здравствуйте, хозяин с хозяюшкой,
С новым годом вас![3]

Сею, сею, посеваю,
с Новым годом поздравляю,
со скотом, с животом,
маленький хлопчик
подал Богу стульчик,
этот хлопчик на печи,
подавайте калачи.
(Луценко Мария Степановна, 1927 г.р., украинка.
с. Каратузское. Зап. Н. Н. Вохман, Н. Куценко, 2009.)

Обход дворов происходил в период всех святок.

Грехом было не пускать славящих, ждали, что придут, не закрывались. Конфет покупали специально. Давали деньги, пирожки булочки, блины, конфеты, водку наливали. (Клименкова Любовь Петровна, 1948 г.р., русская. с. Ермаковское. Зап. Н. Н. Вохман. 2010.)

Перед Крещением ходят с щедровками. Ходят под окнами в несколько партий, всем нужно дать чего-нибудь: сала, колбаски, стряпанье, денежки. (Келина Александра Владимировна, 1939 г.р., белоруска, с. Большая Ирба Курагинского района. Зап. А. Унукович, Г. Барышева. 2009.)

Колядующие могли не только приходить с песнями, но и с каким-либо ритуальным предметом, например, с рождественской звездой или фигуркой Христа в колыбели.

На Святки звезду на палочке носили, пели колядки:
Колядую дую,
Где горилку чую.
Где не чую,
Там не колядую.
Дайте колбасу,
А то хату растрясу.
Дайте кришну (хлеб),
А то пущу в хату мышь.
(Ромащук Василий Федорович, 1950 г.р., украинец.
с. Большая Ирба Курагинского района. Зап. И. Маисенок,
А.Кузнецова. 2009.)

Еще примеры колядок:

Пришла коляда,
Отворяй ворота.
Што ты тетка наварила,
Што ты тетка напекла.
Неси скорей до меня,
Не щипай не ломай,
А по целому давай.
(Даниленко Валентина Михайловна, 1953 г.р,
с. Моторское Каратузского района.
Зап. Н. Куценко, Н. Н. Вохман. 2009.)

Коляд, коляд, колядниця
Добра з медом паляниця
Дід на бабу погляда
Баба с печи на полицу
Вытягає колодницу
Тра тра тра та та
Дайте, дядьку, п’ятака!
Не даси п’ятака,
Візьму вола за рога,
Повіду на торжок,
Выменяю пірожок.
(Луценко Мария Степановна, 1927 г.р., украинка.
с. Каратузское. Зап. Н. Н. Вохман, Н. Куценко, 2009.)

Кроме того, в селах Тесь и Каратузское, образованных в 40–50 гг. XVIII века, зафиксировано бытование колядок с припевом «Виноградье красно-зеленое». Первый вариант записан в начале XX века М. В. Красноженовой, второй – во второй половине XX века К. М. Скопцовым в селе Каратузское.

с. Тесь
Походили, походили колядовщики,
Да виноградье, да красно-зеленое.
Да поискали, поискали государев двор.
Да виноградье, да красно-зеленое.

Да на семи верстах, да на шести столбах.
Да виноградье, да красно-зеленое.
Как во этом tереме да сидит девичья душа
Да виноградье, да красно-зеленое.
Как по имени Наталья Ивановна.
Да виноградье, да красно-зеленое.
Она шила, вышивала три ширинaочки.
Да виноградье, да красно-зеленое.
Уж как первую ширинoчку – батюшке,
Да виноградье, да красно-зеленое.
Уж как вторую ширинoчку – матушке,
Да виноградье, да красно-зеленое.
Уж как третью ширинoчку – суженому.
Да виноградье, да красно-зеленое.
Да коляда, коляда, мне дай пирога.
Да виноградье, да красно-зеленое.
С праздником хозяин с хозяюшкой![4]

с. Каратузское
Еще ходят гуляют колядовщики.
Виноградьё красно-зеленое!
Еще ищут-поищут государев двор.
Виноградьё красно-зеленое!
Государев-то двор да далеко стоит.
Виноградьё красно-зеленое!
На семи верстах да на восьми столбах.
Виноградьё красно-зеленое!
Столбы точеные да позолоченные.
Виноградьё красно-зеленое!
А вокруг двора да все железный тын.
Виноградьё красно-зеленое!
А на каждой тынинке да по маковке.
Виноградьё красно-зеленое!
А на каждой маковке золоченый крест.
Виноградьё красно-зеленое!
У двора ворота все решетчатыя.
Виноградьё красно-зеленое!
У ворот трава вся шелковенькая.

Виноградьё красно-зеленое!
Уж как сам-то хозяин – светел месяц!
Виноградьё красно-зеленое!
А хозяюшка – красно солнышко!
Виноградьё красно-зеленое!
А их деточки – часты звездочки!
Виноградьё красно-зеленое!
Как хозяин-господин на крыльцо выходил.
Виноградьё красно-зеленое!
На крыльцо выходил масло, сыр выносил,
Виноградьё красно-зеленое!
Масло, сыр выносил, по рублю дарил.
Виноградьё красно-зеленое![5]

Как отмечают исследователи, именно этот припев был распространен на Русском Севере, а затем принесен в Сибирь первыми переселенцами.[6] Сказанное выше позволяет утверждать, что на территорию Минусинского округа колядки с таким припевом были принесены выходцами из Енисейского уезда.

Как видно из приведенных примеров, главной темой колядных песен является тема угощения и одаривания хозяином колядовщиков. Если требования колядовщиков не выполняются, то обязательно звучат угрозы в сторону хозяев.

Самих колядовщиков в сибирских селах называли «машкированные», в связи с их обычаем рядиться на время обходов дворов.

В Моторске всю неделю ходили наряжались. В козу, в цыганей. (Даниленко Валентина Михайловна, 1953 г.р., с. Моторское Каратузского района. Зап. Н. Куценко, Н. Н. Вохман. 2009.)

Шубы овечьи выворачивали, маски делали с рогами, платки одевали, юбки цветные. Лицо сажей мазали. (Клименкова Любовь Петровна, 1948 г.р., русская. с. Ермаковское. Зап. Н. Н. Вохман. 2010.)

Рядились в журавлей: выворачивали шубу, в один рукав вставляют палку, а второй рукав как хвост. Приделывают клюв. Один человек одевает шубу, он является журавлем, а так как он ничего не видит, другой ведет его(поводырь). Так ходят по улицам. Рядилась молодежь.

Кто в бабу какую-нибудь, кто в мужика. У кого на что сообразительности хватало. (Еремкина Зоя Васильевна, 1940 г.р. с. Большая Ирба Курагинского района. Зап. А. Унукович, Г. Барышева. 2009.)

На святки ходили ряженые. Наряжалась в цыганку. (Сергеева Наталья Яковлевна, 1938 г.р. с. Большая Ирба Курагинского района. Зап. А. Унукович, Г. Барышева. 2009.)

Существуют рассказы, как на святки досаждали кому-нибудь.

То нитку к гвоздику привязывали и по окну водили, то свечку в тыкву ставили. Соседей подпирали палочкой ворота или калитку, разваливали поленницы. (Ромащук Альбина Архиповна, 1939 г.р. с. Большая Ирба Курагинского района. Зап. И. Маисенок, А.Кузнецова. 2009.)

У украинцев также сохранилась главная составляющая рождественского ритуала – ношение детьми вечери (обрядовой рождественской еды, обычно, кутьи) своим крестным в канун Рождества, вечером 6 января.

В чашечку ложили что-нибудь крестному с крестной. Булочки или кутю. Я захожу к крестной и говорю: «Мати с батьком сказали, шоб я вам вечерю принесла», ставлю на стол эту чашечку, а мне дают подарок. Я, крестница, несу крестному с крестной. (Громова Екатерина Лукинична, 1947 г.р., украинка. с. Каратузское. Зап. Н. Н. Вохман, Н. Куценко. 2009.)

Кутью варили на Крещение у нас и носили кумовьям. Ребятишки своим крестным. Варили ее из пшеницы. Сначала ее всю ночь пропаривали, добавляли меда. Сейчас из риса варю кутью. (Даниленко Валентина Михайловна, 1953 г.р., с. Моторское Каратузского района. Зап. Н. Куценко, Н. Н. Вохман. 2009.)

Варили кутью из пшеницы, пшеницу в ступке толкли, потом просеивали, но не сильно. Варили обязательно. Надо было нести крестной. А она отдаривала. (Ашмарина (Вербицкая) Александра Родионовна, 1921 г.р., украинка, с. Каратузское. Зап. Н. Н. Вохман, Н. Куценко. 2009.)

Кроме этого вечером в канун Рождества звали Мороза.

Садились вечерять, открывали дверь и звали мороза: «Морозе, Морозе, иде до нас вечерять да летом не поморозь нам пшеницу». (Громова Екатерина Лукинична, 1947 г.р., украинка. с. Каратузское. Зап. Н.

Н. Вохман, Н. Куценко. 2009.)

Семантика ритуала проста и поэтому понятна информантам: нужно обязательно угостить Мороза, чтобы сохранить урожай. Примечательно, что эти обряды помнят и информанты среднего возраста, которые сами, будучи детьми, носили вечерю и звали Мороза. Таким образом, переход названных обрядов из активного в пассивное бытование произошел относительно недавно.

Завершался период святок Крещением.

В Крещение, в полночь (не раньше), ходили к проруби за святой водой. Когда шли, нельзя было ни разговаривать между собой, ни оборачиваться, ни смеяться. (Ведёрникова Любовь Андриановна, 1926 г.р. с. Большая Ирба Курагинского района. Зап. И. Маисенок, А.Кузнецова. 2009.)

Под Крещение рисовали крестики. Вырезали на речке прорубь и брали там святую воду, не купались в ней, но мочились. Эту воду можно хранить хоть сколько, потому что она святая. (Клименкова Любовь Петровна, 1948 г.р., русская. с. Ермаковское. Зап. Н. Н. Вохман. 2010.)

Святой водой обрызгивали все в доме, обосновывали это очищением и избавлением от нечистой силы, которая была на земле в течение святок. Крестики тоже защищали дом от проникновения нечисти.

В настоящее время обряд обхода домов спустились в детскую среду. Ряженые дети во время святок, но чаще на старый Новый год вечером (13.01) ходят по домам, посыпают пшеном и поют две строки посевальных песен: «Сею, сею, посеваю, с Новым годом поздравляю!».

Ссылки:

1) Вохман, Н. Н. Формирование фольклорной традиции на территории Хакасско-Минусинской котловины в XVIII в. // Вестник Бурятского государственного университета. Вып. 7. Филология. Улан-Удэ, 2007.
2) Славянские древности: этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 2. С. 570.
3) Песни Земли Каратузской / сост. К. Скопцов. Красноярск, 2002. С. 26.
4) ККМ. о/ф 7886/120. Лист 125.
5) Песни Земли Каратузской / сост. К. Скопцов. Красноярск, 2002. С. 8.
6) Чичеров, В. И. Зимний период русского календаря / В. И. Чичеров. – М., 1957. С. 148

Учение православной традиции о нормативном обществе

ДугинА.Г.
Директор Центра Консервативных Исследований

Религия как индивидуальное дело каждого

В современном секулярном обществе принято рассматривать религию, как индивидуальное дело каждой отдельной личности. Только в таком качестве Модерн еще как-то допускает религию и признает ее полномочия. Это следствие методогического и идеологического индивидуализма, парадигмальную природу которого прекрасно показал французский социолог Луи Дюмон.[1] Получается, что религия это – вопрос частного выбора каждого. В таком случае она целиком относится к области субъекта и к сфере личного. Именно таков онтологический стутус религии и, соответственно, ее социальные рамки. Отсюда же возникает и современное представление о Церкви, как о "свободной ассоциации индивидуальных верующих", объдиняющихся по собственной воли для своих собственных и понятных только им целей. В такой интерпретации Церковь рассматривается просто как один из институтов гражданского общества, наряду с другими. Люди имеют право верить во что угодно и в кого угодно, и объединяться и ли разъединяться, исходя из своих инвдидуальных предпочтений или убеждений.

При этом есть два понимания секулярности: европейское (французское, в первую очередь) и американское. Французское толкование секулярности тяготеет к тому, чтобы табуировать любое внеиндивидуальное проявление религии – вплоть до запретов или ограничений публичной демонстрации символов религиозной принадлежности (знаменитое решение французского правительства о запрете ношения мусульманских платков в учебных заведениях). В этом случае само общество настаивает на индивидуализме в обязательном нормативном порядке, насильственно отправляя религию в ту зону, которая отводится ей в парадигме Модерна.

Американское понимание несколько отличается. В США либерализм и индивидуализм настолько сильны и укоренены в повседневной практике, что от государства не требуются, чтобы оно стояло на страже этой парадигмы. Поэтому американцы не имеют ничего против демонстрации признаков религиозной принадлежности, поскольку остальным индивидуумам это (теоретически) должно быть абсолютно безразлично.

Европейцы настаивают на принудительной секулярности всех и каждого, американцы демонстрируют безразличие к религии другого. Но и в том и в другом случае религия мыслится только и исключительно как личное дело, как выбор субъекта, как произвольная позиция индивидуума.

При этом в сфере образования устойчиво доминируют нормативы материалистической науки, основанные на аксиоматическом принятии самостоятельности объекта (физического мира, природы), на догмах о вечности материи, эволюции и т.д. Если религию каждый может принять произвольно, то научное мировоззрение внедряется принудительно. Религия, таким образом, является вопросом частным, а наука – общеобязательным. Секулярность, таким образом, имеет и принудительное измерение.

Этапы формирования индивидулизма на Западе

Такое положение дел на Западе сложилось не сразу. На первых порах изменения произошли в самой религии по мере все бóльшего и бóльшего акцентирования в католической доктрине индивидуального начала. Уже с IX века (споры Скота Эуригены и Готескалька, Хинкмара Реймского) западные теологи стали сопрягать веру с индивидуумом, отвергая восточнохристианский византийский подход, основанный на переработанном неоплатонизме. В споре об универсалиях францисканцы от Росцеллина до Оккама оформили индивидуализм в теологическом течении номинализма, признающем реальным только индивидуальную вещь, а любые обобщения (виды, рода, целое) лишившие собственного бытия и приравнявшие к «условностям», «сотрясениям воздуха», простым «именам».[2] В Реформации

номиналистский подход лег в основу всей протестантской теологии, которая упразднила католическое понимание Церкви как самостоятельного мистического института, наделенного собственным бытием. Индивидуализм у протестантов стал базовой догмой. Уже здесь мы имеем дело с религией как с чем-то исключительно индивидуальным и «внутренним», представляющим собой сугубо «личное дело». Лютер, Меланхтон и, особенно Кальвин, учили, что между индивидуальным человеком и Богом не должно стоять никаких опосредующих инстанций, а следовательно, религиозная вера превращалась в нечто индивидуальное.

В Новое время оставалось только отбросить «гипотезу Бога» как «меловероятную», и мы получили современную секулярную модель, где религия помещается на далекую периферию общества. Индивидуализм достигает своего апогея. Реальным признается только конкретный индивидуум и индивидуализированный им, вырванный из среды фрагмент внешнего (объективного) мира, то есть частная собственность. Идивидуум становится собственником, то есть «человеком экономическим», Homo Economicus (М.Вебер).

При этом, в советский период церкви было почти полностью отказано в праве на существование, а атеизм навязывался как абсолютная научная догма. Если либеральные общества не преследуют религию открыто (хотя трудно провести грань между ограничением на демонстрацию признаков принадлежности к религии и антирелигиозными гонениями), то, тем не менее, допускают ее только как индивидуальное предпочтение.

Секулярность пришла в современную Россию (как ранее в СССР) с Запада, и представляет собой прямое копирование нормативов западного общества, шедшего по пути радикализации индивидуализма, начиная со Средних веков. В наше время мы сталкиваемся в России именно с таким секулярным, современным и европейским пониманием религии и ее места в обществе. Религия – дело строго индивидуальное, и должна оставаться в этих рамках. Именно на таком подходе основывается современное российское государство и его правовая база.

Холизм православной парадигмы

Но если мы теперь обратимся к православному учению, то увидим совершенно иную картину. Именно против нее и были направлены с IX века нападки католических богословов, хотя некоторые из них (например, тот же Скот Эриугена) и пытались сохранять верность общим началам греко-римской патристики, учение которой основывалось на социальном холизме,[3] то есть на представлении об обществе как целостном и нерасчленимом явлении.

Высшей формой этой целостности, соборности выступала Церковь, а во вторую очередь -- православное государство, где Церковь была расположена в центре. Отсюда учение об Империи и симфонии властей.

Земная церковь есть отражение Церкви небесной. А государство есть, в свою очередь, отражение Церкви земной. На этом строилась онтология православной Империи, которая лежала в основе официального мировоззрения в эпоху Византии и перешла на Русь в форме учения о Москве-Третьем Риме.

Итак, Православие имеет свое собственное представление об обществе и о месте в нем Церкви и веры. И это представление категорически расходится с индивидуализмом во всех его формах. Для православного христианина вера есть не только индивидуальный вопрос, личный выбор человека и проблема субъекта , внутреннего мира, но она включает в себя с необходимостью и измерение общественного бытия и нормативные взгляды на природу окружающего мира.

Мир создан Богом, и человек создан Богом. И именно в этой общности сотворенности коренится способность человека восходить от частного к общему, от малого к великому, от единичного к видовому и родовому.[4] Мир можно познать и изменить, потому что у него есть Творец и есть Промысел Творца, которому надо следовать, улучшая общество и природу, а не противовоставляя себя другим или внешнему миру. Главная христианская заповедь – это заповедь любви, вначале к Богу, а затем к ближнему. Но любовь к ближнему несовместима с индивидуализмом. Она должна быть деятельной, чтобы быть подлинной. А значит, бытие другого заботит христианина не меньше, чем свое собственное бытие. И

даже идеал аскезы и отречения от мира (что значит, частично и от общества), не разрушает этой особой православной социальности. Монахи, отшельники, анахореты не ставят под сомнение общество, не отвергают его устоев. Они хотят реализовать христианский идеал ангельского жития в самой полной форме, что трудно сделать в миру, где все двойственно – есть и добро и зло. Но православное общество они принимают и подчас даже участвуют в его делах (как, например, афонский исихаст святой Григорий Палама).

Православие видит образцом общества – Церковь. Это – внутренний круг бытия христианина, и социум христиан строится естественным образом вокруг приходов. Приходская жизнь – матрица всей христианской социальности. На всех этапах истории Церкви именно православные приходы рассматривались как общество по преимуществу, где реализуется полнота христианского отношения друг к другу. Административные деления многих христианских стран в качестве самой мелкой единицы имели именно приходы.

Церковь основана на принципе холизма. Она есть прежде и до своих членов. Она им предшествует, так как только она силой Святого Духа превращает человека в христианина через таинство Святого Крещения. И этой же силой люди стягиваются к Церкви, собираются в нее, подтверждая ее соборный, «кафолический» характер.

Три периода христианской истории. Катакомбы

Православное учение выделяет в истории три различные фазы, где отношения Церкви (сущностно единой) с окружающим миром строятся по разным принципам.

Первый этап катакомбный. На протяжении этого этапа церковь как общество верующих (именно общество, а не простая сумма индивидуумов, общество как нечто целое и цельное, как единое и неделимое мистическое тело Христово) находится в оппозиции языческому окружению. Здесь в полной мере действует дуализм: общество правильное (сама Церковь) и общество неправильное, языческое, поклоняющееся идолам, не соблюдающее тех норм и установок, которые христианами рассматриваются как критерии благочестия. В этот период складывается традиция мученичества

за Христа. Христиане отстаивают принадлежность к своему обществу и исповедуют Христа и христианскую веру перед лицом гонителей, со стороны общества языческого (или иудейского).

Но уже на этом этапе церковь ожидает исполнения слов святого апостола Павла из Второго послания к Фессолоникаййцам: “Ибо тайна беззакония уже в действии, только не свершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь”(2 Фес. 2, 7), истолковав это как указание на грядущее воцерковление Рима и на финальный приход Антихриста, который наступит после конца Империи.[5]

Имперский период Церкви

Второй этап церковной истории соответствует периоду воцерковления Империи. Рим принимает Христа в IV веке в лице святого равноапостольного императора Константина. Общество языческое обращается и становится обществом христианским. Соотношение между обществом-Церковью и обществом как таковым (социально-политическим, римским, имперским) качественно меняется. Отныне христиане живут не просто в отчужденном государстве, но в христианском государстве, которое строит свои нормативы, принципы, законы и установления на основании христианских истин. Государство просвещается верой, пропитывается христианством. И хотя полностью преобразиться оно не может, но становится, по меньшей мере, преградой для пришествия Антихриста. Эта преграда вполне конкретна: ее суть в том, что в качестве социальных норм берутся нормы христианской религии, ее ценности, ее догматы, ее богословские, сотериологические, нравственные и даже эсхатологические установки. Право остается римским, но его содержаие соотносится с принципами христианского мировоззрения. По сути, Церковь выходит за свои пределы и простирает свое влияние на все общество. Это общество становится православным.

Именно такая общественная модель и является для христиан нормальной.

Но в этой модели мы видим, что христианство является отнюдь не личным и не индивидуальным делом, но целью и общим духовным настроем всего общества. Христиане укрепляют друг друга в этом об-

ществе на общем пути ко спасению. Падение и грех одного члена сказывается на других, печалит их, затрагивает их непосредственно. Поэтому все члены христианского общества заинтересованы в том, чтобы это общество становилось бы все более и более христианским.

Воцерковленное государство соучаствует в этом, помогая создавать условия, благоприятные для спасения и мешающие греху. Государство становится религиозным институтом, пространством, непосредственно прилегающим к церкви – с общими целями, задачами и ориентациями. Государство и Церковь совместно движут общество к соответствию христианским нормативам. Это затрагивает и законы, и различные социальные институты, и праздники, и нормы поведения. Честный труд, добро, любовь к ближнему являются социальной этикой и корнем юридических установок. Принципы целостности (холизма) переносятся от ранней Церкви на все общество в пространстве православной державы (царства, Империи). Спасение связано с личными усилиями, но предпосылки ко спасению (защита от Антихриста) сопряжены с качеством социо-политического строя.

Православная физика

Важно отметить, что для христианина небезразличны и представления о природе. Бог христианина не просто нечто внутреннеее. Он относится не только к сфере субъекта. Бог христианина – это Творец, создавший небо и землю, ангелов, других обитателей невидимого мира. Это Бог Живой. Бог, творящий чудеса. Это Бог, повеливающий стихиями космоса, сотрясающий землю, дарующий дождь, посылающий бури и снег, дающий пищу всем тварям – бессловесным и наделенным сознанием. Христианин верит именно в такого Бога, управлящего и внутренним и внешним, вершащего судьбы мира. Для христианина не безралично, в каком мире жить. Для него природа есть творение Божие и управляется его Промыслом, в малом и в большом.

Поэтому православным в нормальном случае должно быть не только все общество, но и мир, природа, творение. Этот мир возникает не сам по себе и управляется не самим собой. Бог его создал и им правит, его направляет. Поэтому все в мире несет на себе следы разумной Божией воли, его творческого благого начала. Этот мир упорядочен,

гармоничен, благ и разумен. В нем все имеет смысл и предзначение.

Поэтому для христианина не безразличны сферы образования и обучения. В православном правильном государстве должны преподаваться правильные знания о мире, созданном Богом, и о порядке этого мира. Знания должны быть богословски оправданы, выдержаны в соответствии с традициями святых отцов и нравственно нагружены: постигая мир, христианин должен укреплять веру и воспитывать свой дух.

Апостасия: «уже не» христианское общество

Но эти условия завершаются на третьем этапе христианской истории. Этот этап называют апостасией. Он связан с разрушением христианского общества, с декомпозицией его структуры, с «отступничеством», с «гибелью Империи». Держава рушится, преграда для прихода Антихриста изымается, начинается эпоха смешения, «мерзости запустения», последние времена.

Здесь Церковь оказывается в радикально новых социальных, политических и онтологических условиях. Как и в эпоху катакомб она помещена посреди мира, построенного на совершенно иных правилах, в обществе, где все отвергает христианство, его нормативы, его установки, его социальные, внутренние и внешние цености.

Но на сей раз - это не «еще не» христианское общество, но «уже не» христианское общество. Здесь нюансы – «еще не» и «уже не» – чрезвычайно важны. В том же Втором Послании к Фессалоникийцам (2 Фессал. 2,3-4) святой апостол Павел говорит: «Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога».

Мы видим, что Антихрист, после падения Империи, то есть после конца цикла православного общества, войдет в саму Церковь, извратит и исказит ее сущность. Для «еще не» христианского общества (ранней Церкви) это не опасно, ее внутренний уклад не затрагивает. Церковь

способна противостоять этому языческом обществу и, как мы знаем, способна преобразить его, победить в нем то, что несовместимо с христианством. Но «уже не» христианское общество, в период прихода Антихриста, отличается тем, что сама Церковь впускает зло в себя, искажается, извращается, принимает внутрь себя то, от чего она была надежно защищена ранее.

В этом состоит своего рода риск христианизации Империи.[6] Церковь входит в общество и преображает его в парадигме христианского царства. Но темная сторона жизни становится ближе к ней самой. И в какой-то момент, когда дьявол по Божьему попущению вырывается из-под оков, чтобы подвергнуть мир последнему испытанию, Церковь уже слишком глубоко слилась с миром, чтобы успеть вовремя отступить. Так происходит обмирщвление, мир проникает в святыню. И когда сам мир подпадает под власть сатаны, когда православное государство, как щит веры и истины, рушится, перестает быть православным, тогда Церкви грозит самое страшное. Сказано: «В храме Божием воссядет он (антихрист) как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фессал. 2,4).

Что делать христианину в «уже не» христианском мире?

Что делать христианину в мире апостасии? В условиях третьей фазы христианской истории? Это самый трудный и самый неоднозначный вопрос.

На первом этапе (катакомбы) требуется быть частью Церкви и противостоять миру с тем, чтобы подчинить его лучам спасения, чтобы воцерковить Империю и благовестить Евангелие всем концам земли.

На втором этапе (православная Империя) следует держать общество под контролем, направлять его к светлой цели и сохранять верность изначальной Церкви и ее преданиям.

Но на третьем этапе – на этом пресловутом «уже не» -- все становится слишком запутанным. Положиться нельзя не только на общество (отпавшее и покорившееся Антихристу), но и на Церковь (так как и в нее, по предупреждению святого апостола Павла, может проникнуть «сын погибели» и воссесть, выдавая себя за Бога). Это самый драматический момент, предшествующий непосредственно концу света и

Второму Пришествию Христа, Спаса-в-силах.

Наше да, должно быть да, наше нет -- нет

Теперь мы снова можем вернуться к понятию светскости и секулярности. Общества, где христианину дозволяется исповедовать свою веру только в индивиудаьлном порядке, где Церковь лишается своего социального, государственного, политического измерения, могут относиться только к третьей эпохе – к периоду апостасии. И действительно, мы видим, что светскость, секулярнизм приходят именно из тех христианских стран, что вначале уклонились в латинскую ересь, затем сделали еще один шаг в сторону индивидуализма (Реформация), пока, наконец, не пришли к атеизму, материализму, экономизму и отвержению христианства. Современные западные страны - это как раз «уже не» христианские общества. И то, что они хоть как-то еще терпят христиан, является не признаком их толерантности, но соблазном и испытанием. Если у христианина отнимают социальное измерение, у него отнимают Церковь. Если у христианина отнимают православное общество, его включают насильственно в общество антихристианское – с антихристианскими ценностями, установками, принципами, кодами, моральными устоями. Если у христианина отнимают Бога творца мира, подсовывая «бесконечную вселенную», развивающуюся «сама по себе» и состоящую из хаотических процессов или развертывающуюся в соответствии с материалистическими «законами эволюции», то христианин оказывается в мире, управляемым дьяволом, в мертвом, непросвещенном мире, в котором недостает самого главного измерения. Из такого мира изгоняют ангелов. Но бесы в нем остаются. И если в Модерне над бесами смеялись, приписывая веру в них «христианскому невежеству», то постепенно бесы возвращаются в нашу жизнь (в культуре, искусстве, стилях моды и т.д.).

Светское общество для христианина столь же неприемлимо, как и общество сатанинское. Если это общество не принимает Христа и Церковь Христову, не основывает свои устои на нормах веры и истины, если оно проповедует мир, в котором нет Творца, если оно лишает Церковь ее коллективного, целостного бытия, если его культура построена

на пропаганде бесстыдства и греха, а его экономика - на экспулатации, несправедлвиости, коррупции и эгоизме, то это общество не может быть принято православными людьми. А тому, чему нельзя сказать да, надо сказать нет.

Такое общество должно быть отвергнуто, так же как как просвящаемый христианин в обряде Святого Крещения отрицается сатаны.

И здесь самое трудное. В истории христианства (особенно на Западе, но и в последние периоды Византии) мы видили, что Церковь подчас шла навстречу миру, навстречу современности. И всякий раз она утрачивала свою суть, впадала в ересь, извращалась. Всякий раз вместо Христа в ней восседал Антихрист. Всякий раз это приводило лишь к новым и новым компромиссам, и Антихристу уступалось не только пространство в обществе, но его впускали внутрь.

Поэтому сегодня в России вопрос о сущности Православия стоит очень остро. Нет сомнений, что мы живем в третий период, находимся в стадии апостасии. Конечно, сегодня антихристианский характер общества не так наглядно явлен, как в советское время. Церковь никто больше не гонит открыто, но… Но и истину ее никто признавать не собирается. Храмы строятся и богатеют, а сердца людей черствеют, культура деградирует, образование вырождается, антихристианская западная культура потоком захлестывает нас, свободно от каких-то ограничений массово калечит души молодого поколения.

Православный человек должен жить только в полноценном православном обществе. Не в светском, а в православном – с четко установленными правилами общественного поведения, с отчетливой ценностной системой, с обоснованным теологически образованием, с духовной возвышающей культурой, в обществе, где все направлено ко спасению, и на благо спасения души трудятся и простецы и государи. И природа для православного человека может быть только сотворенной и направляемой Богом. Никакой другой природы православный человек не потерпит. Мир, причина которого материальна, это оскорбительный для души мир, это дьявольская пародия, это иллюзия, наваждение. Наука, которая не признает Творение и Христа Спасителя, подлинной наукой не является. Это -- лженаука и инструмент духовного угнетения.

Конечно, будучи в меньшинстве и в отстраненности, современная Православная Церковь не может разом изменить ситуацию в обществе. Но она может и должна очищаться изнутри, препятствуя проникновения «сына погибели» внутрь себя. Она может и должна говорить открыто то, что есть истина, и опровергать то, что есть ложь. Она должна говорить «нет» атомизированному индивидуалистическому обществу и миру, который не признает своего Творца и отворачивается от великой жертвы его Единородного Сына.

Ссылки:

1) Dumont L. Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Le Seuil, 1983.
2) Dumont L. Homo Æqualis I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique. Paris: Gallimard/BSH, 1977.
3) Dumont L. Homo Æqualis I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique. Paris: Gallimard/BSH, 1977.
4) Творения преподобного Иоанна Дамаскина Источник знания. М.: Индрик, 2002.
5) Св. Иоанн Златоуст. Творения, СПб., 1903. "До тех пор пока будут бояться этого (римского) государства, никто скоро не подчинится (антихристу); но после того как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю -- и человеческую, и божескую – власть (…) Подобно тому, как прежде того разрушены были царства, именно: мидийское -- вавилонянами, вавилонское – персами, персидское -- македонянами, македонское -- римлянами, так и это последнее разрушено будет антихристом, а он сам будет побежден Христом и более уже не будет владычествовать. И все это с большой ясностию передает нам Даниил"((Беседа 4, § 1).На вопрос: «что такое удерживающее, т. е. препятствующее, явиться ему» (антихристу)? Златоуст отвечает: «Одни полагают, что под этим (должно разуметь) благодать Святаго Духа, а другие – Римское государство. С этими – последними я больше соглашаюсь. Почему? потому что если бы (Апостол) хотел говорить о Духе, то не выразился бы об этом не ясно, но (сказал бы) определенно, что теперь препятствует ему (антихристу) явиться благодать Святаго Духа, т. е. дарования. Кроме того, надлежало бы уже ему придти, если тогда он должен придти, когда оскудеют дарования, потому что они давно оскудели. Но так как (Апостол) говорит это о Римском государстве, то понятно, почему он только намекает на это и до времени говорит об этом прикровенно.... Ибо если бы он сказал, что в непродолжительном времени разрушится Римское государство, то тогда немедленно его, как возмутителя, стерли бы с лица земли, и всех верующих, как живущих и подвизающихся для сего». («Беседы на Второе Послание Святого Апостола Павла к Фессалоникийцам», Беседа 4, § 1).
6) В значительной степени именно это и стало предметом горячих споров нестяжателей и осифлян в русской истории в XV-XVI веках.

????????.
Материалы семинаров
по проблемам религиоведения и традиционализма
Центра Консервативных Исследований
Социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова
Научно-аналитическое издание.
Выпуск I. 172 стр.

Печатается по решению кафедры
Социологии Международных Отношений
Социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова

Научный редактор *Дугин А. Г.*
Ответственный редактор *Прокопенко В.*
Корректор *Новгородова А. И.*
Верстка *Максимов И. В.*

Подписано в печать 03.05.2011
Формат издания 133x203. Печать цифровая.
Тираж 550 экз.

Отпечатано с электронной версии в ООО “Книга по Требованию”,
119270, г. Москва, Лужнецкая наб., д 2/4, стр.6, оф. 106